REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE

PUBLIÉE PAR

L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

BUREAU OF
AMERICAN ETHNOLOGY.
JUN 6 1912
LIBRARY

Nos 3-4 MARS-AVRIL 1912

SOMMAIRE

Pages.

ACTES 21

SEGONZAC (Marquis de). — Les populations du Maroc (avec 6 figures) 89

PILSUDSKI (Bronislauw). — Les signes de propriété des Aino (avec 3 figures). 100

GADEN (Henri). — Légendes et coutumes sénégalaises. — Cahiers de Yoro Dyao 119

DECOURDEMANCHE (J.-A.). — Sur la filiation des chiffres européens modernes et des chiffres modernes des Arabes 138

Communications : **MONTANDON (Georges).** — Notes sur l'ethnographie des Ghimirra 149

— **BRUEL (G.).** — Les populations de l'Ogooué (Gabon) 151

Analyses et Notices 162

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

BUREAU DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL DE PARIS

Président : M. J. DE MORGAN, ancien Directeur général des Antiquités de l'Égypte, Délégué général en Perse du Ministère de l'Instruction publique.
Vice-Président : M. M. DELAFOSSE, Administrateur en chef des Colonies, chargé du cours de langues soudanaises à l'École des langues orientales et du cours de dialectes et coutumes de l'Afrique Occidentale Française à l'École coloniale.
Secrétaire Général : M. G. REGELSPERGER, docteur en Droit.
Directeur des Publications : M. A. VAN GENNEP, fondateur de la **Revue d'Ethnographie et de Sociologie.**
Trésorier : M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

SECTIONS D'ÉTUDES

Afrique occidentale. — *Président :* M. M. DELAFOSSE.
Asie antérieure. — *Président :* M. J. DE MORGAN.
Amérique. — *Président :* M. le Dr CAPITAN.
Empire russe. — *Président :* M. DENIKER.
Indochine. — *Président :* M. le Dr J. HARMAND.
Italie. — *Président :* M. MARCEL VERNET.
Tibet et populations tibéto-birmanes. — *Président :* M. J. BACOT.

Art préhistorique. — *Président :* M. HENRI BREUIL.
Folk-Lore européen. — *Président :* M. A. VAN GENNEP.

La cotisation annuelle est de 25 francs. Elle donne droit au service de la *Revue*.
Elle peut être rachetée moyennant le versement, une fois pour toutes, de la somme de trois cents francs (art. 3 des Statuts). Si le demandeur désire user de cette faculté, il est prié de l'indiquer.
Toutefois, cette faculté n'est pas accordée aux établissements souscripteurs tels que Sociétés, Bibliothèques, Musées, etc., et, en général, à tout corps moral ou groupement à durée illimitée.

Afin d'éviter les frais de recouvrement, MM. les membres sont priés d'adresser directement leurs cotisations en mandat-poste, bon de poste ou chèque, au Trésorier M. J.-A. DECOURDEMANCHE, rue Condorcet, 53, Paris (IXe).

Pour tous les renseignements, s'adresser au Secrétaire Général, M. G. REGELSPERGER, rue La Boëtie, 85, Paris (VIIIe).

Prière d'envoyer tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (manuscrits, etc.), à M. A. VAN GENNEP, 19, Villa Jeanne d'Arc, Bourg-la-Reine (Seine), et les revues d'échange, ouvrages pour comptes-rendus, etc., au nom de la *Revue*, chez M. E. LEROUX, éditeur, 28, rue Bonaparte.
Les membres de l'Institut Ethnographique peuvent acquérir le tome Ier de la *Revue* (année 1910) chez M. E. LEROUX, éditeur, avec une réduction de 50 o/o sur le prix de l'abonnement.

INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE INTERNATIONAL
DE PARIS

ACTES

Assemblée générale du 24 janvier 1912.

Présidence de M. Maurice Delafosse, vice-président.

Étaient présents : MM. Boyer, Decourdemanche, Delafosse, van Gennep, Harmand, de Kergorlay, Leroux, du Loup, Regelsperger, Vernet.

Excusés : MM. de Morgan, Bacot, de Mecquenem.

L'Assemblée nomme, après examen de ses titres, en qualité de membre titulaire résident :

M. Matruchot (Louis), docteur ès sciences, professeur à l'École normale supérieure, présenté dans la précédente assemblée générale par MM. van Gennep et Regelsperger, et déjà membre souscripteur.

L'Assemblée prononce ensuite l'admission des membres souscripteurs dont les noms suivent :

MM.

Birkner (Ferdinand), docteur en philosophie, professeur à l'Université de Munich (présenté par MM. Obermaier et de Morgan).

Bouchal (Leo), docteur en droit, secrétaire de la Société d'Anthropologie de Vienne (Autriche) (MM. Obermaier et de Morgan).

Chéron (*Georges*-Gustave-René), docteur en droit, administrateur-adjoint des colonies (MM. Delafosse et van Gennep).

Church (Henry) (MM. Paul Boyer et Delafosse).

Gaudefroy-Demombynes (Maurice), professeur d'arabe littéral à l'École des Langues Orientales vivantes (MM. Delafosse et Paul Boyer).

Hedin (Sven), docteur en philosophie, explorateur, à Stockholm (MM. Jacques Bacot et de Morgan).

Ladreit de Lacharrière (Jacques), secrétaire général adjoint du Comité du Maroc (MM. Regelsperger et Terrier).

De Paniagua (Jean-Didier-*André*) (MM. de Morgan et Regelsperger).

Raugé (*Thierry*-Charles), docteur en médecine (MM. van Gennep et Delafosse).

Tarry (*Harold*-Honoré-Félix), inspecteur des finances en retraite (MM. Deniker et Leroux).

L'ordre du jour appelle ensuite l'examen des diverses questions financières et administratives qui doivent, d'après les statuts, être l'objet de l'Assemblée statutaire annuelle. Il est, en conséquence, donné successivement lecture du rapport de la Commission de comptabilité par M. Vernet, son président; du rapport du trésorier et du projet de budget pour 1912, par M. Decourdemanche ; du rapport de gestion du Bureau pour 1911, par le secrétaire général.

RAPPORT DU TRÉSORIER

Les comptes de l'exercice 1911 se détaillent comme suit :

RECETTES

Don de M. de Morgan pour propagande	1,000 »
Don de M. Decourdemanche, pour achat de la Revue	5,100 »
Don de M. Vernet, pour propagande	150 »
Don de M. Jacques Bacot, pour propagande	25 »
7 cotisations à vie (dont une, celle de M. Raymond Bacot, a été de 500 francs)	2,300 »
170 cotisations annuelles	4,250 »
Revenu de la réserve	66 25
Total des recettes	12,891 25

DÉPENSES

Achat de la « Revue d'Ethnographie et de Sociologie »	5,000 »
Frais de propagande	1,386 90
Frais d'une conférence	163 50
Frais de bureau, dont 29 fr. 15 de frais de constitution	312 50
178 abonnements à la Revue	3,048 »
Frais de recouvrement des cotisations	82 90
Réserve : achat de 85 francs de rente 3 0/0	2,748 90
Total des dépenses	12,742 70

Total des recettes	12,891 25	
Total des dépenses	12,742 70	
Reste en caisse		148 55

COMPTE DE LA RÉSERVE

A employer :	
Cotisations à vie	2,300 »
10 0/0 sur 4,250 francs de cotisations annuelles	425 »
10 0/0 sur 66 fr. 25, revenu de la réserve	6 65
Ensemble	2,731 65
Emploi : achat de 85 francs de rente 3 0/0	2,748 90
Excédant des emplois	17 25
A ajouter : en caisse	148 55
Boni de l'exercice 1911	165 80

Le dit boni revient à M. Regelsperger, secrétaire général, et à M. van Gennep par moitié, soit à raison de 82 fr. 90 pour chacun, en vertu du vote émis par l'Assemblée générale du 27 mai 1911.

PROJET DE BUDGET POUR L'EXERCICE 1912

RECETTES

150 cotisations annuelles		3,750 »
Revenu de la réserve (85 fr. 3 0/0 plus 30 fr. à acheter)		115 »
Ensemble		3,865 »
2 cotisations à vie		600 »
Ensemble		4,465 »

DÉPENSES

A la réserve : 10 0/0 de l'encaissement sur 3,850 fr.	385 »	
2 cotisations à vie	600 »	
Ensemble	985 »	
Moins excédent d'emploi en 1911	17 25	
Reste pour achat de rente (30 fr.)	967 75	967 75
Publication et service de la Revue		2,792 »
Recouvrement de cotisations		73 50
Frais de bureau		200 »
Frais de conférence		170 »
Frais de réunion		120 »
Solde disponible ou boni éventuel		141 75
Total égal aux recettes prévues		4,465 »

L'Assemblée générale approuve les rapports de la Commission de comptabilité et du trésorier pour l'exercice 1911, ainsi que le rapport de gestion du bureau. Elle fixe à 2,731 fr. 65 la dotation à la réserve pour le dit exercice. Elle approuve le projet de budget pour 1912 tel qu'il lui est présenté.

A l'occasion de la présentation du budget pour 1912, M. Decourdemanche, trésorier, signale que l'Union minière, « The Metallic Mining Union », met à la disposition de la Société par son intermédiaire une somme de 525 francs pour les frais de trois conférences à faire au cours de l'exercice de 1912.

Le président remercie M. Decourdemanche de sa communication et de la démarche qui a valu à l'Institut Ethnographique International de Paris cette libéralité et il le prie d'exprimer à l'Union minière la gratitude de la Société.

Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques de Genève.

Le président donne ensuite communication d'une lettre signée du président du Comité d'organisation du XIVe Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques, M. Eugène Pittard, et du secrétaire général de ce même comité, notre collègue M. Waldemar Deonna, faisant savoir au président de l'Institut Ethnographique que ce Congrès aura lieu à Genève dans la première semaine

de septembre 1912. Le président donne lecture de la circulaire suivante, qui était jointe à cette lettre :

« XIVe *session du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique.*

« Le dernier Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques, réuni en 1906 à Monaco, avait désigné Dublin comme siège de la session suivante, qui, par suite de circonstances diverses, n'a pu avoir lieu dans cette ville. Le Conseil permanent, en conséquence, a choisi Genève comme lieu de réunion, et a chargé M. E. Pittard, conservateur du Musée ethnographique de la ville de Genève, d'organiser le prochain congrès. Le comité d'organisation a considéré qu'à tous égards la date la plus favorable était la première semaine de septembre 1912; il a prévu, dès à présent, outre les journées de travail et de discussions scientifiques, des excursions aux principaux lieux de découvertes préhistoriques de la Suisse, où des fouilles pourront même être exécutées sous les yeux des congressistes.

« Pour tous renseignements, s'adresser au président, M. E. Pittard, 72, Florissant, ou au secrétaire général, M. W. Deonna, 16, boulevard des Tranchées, Genève. »

Réunions mensuelles.

Les réunions mensuelles ont continué à être régulièrement tenues à l'Ecole des Langues Orientales vivantes, rue de Lille, 2, à 5 heures du soir, dans une salle toujours mise gracieusement à la disposition de l'Institut Ethnographique, par notre collègue M. Paul Boyer, administrateur de cette Ecole.

Des communications très variées ont été faites et elles ont été suivies de discussions auxquelles ont pris part les membres présents. Cette nouvelle organisation a désormais pris corps et elle met au service de tous les membres de l'Institut Ethnographique un moyen, dont nous espérons qu'ils voudront user, de collaborer à ses travaux. Nous rappelons que ces réunions mensuelles se tiennent, à moins d'avis contraire, le *deuxième samedi* de chaque mois (juillet, août, septembre et octobre exceptés); ceux de nos collègues qui voudraient y faire des communications n'ont simplement qu'à en aviser le secrétaire général, au moins dix jours à l'avance.

Réunion du 13 janvier 1912. — Présidence de M. Delafosse. — M. Georges Bruel, administrateur en chef des colonies, a présenté un aperçu sur des données nouvelles recueillies par lui, au cours d'un voyage fait au début de 1911, entre le Congo et l'Océan, au sujet des populations de l'Ogôoué, dans l'Afrique Equatoriale Française; ces observations ont complété et sur certains points rectifié ses précédentes études.

M. Harmand demande au conférencier quelques indications sur le sens qu'il donne à des unités ethniques, comme la tribu. MM. Van Gennep et Deniker prennent part à la discussion.

M. Van Gennep fait une communication sur la décoration de la poterie populaire en Savoie, montre quels sont les divers ornements usités et en indique l'origine; il expose les rapports qui existent entre le genre d'ornementation et les conditions mêmes dans lesquelles s'exerce cette industrie. Il fait passer sous les yeux des assistants des pièces de poterie qui rendent les démonstrations plus frappantes.

MM. Harmand, Deniker et de Paniagua présentent quelques observations.

Réunion du 25 janvier 1912. Présidence de M. le Dr Harmand. — Cette réunion extraordinaire a été tenue pour entendre une communication de M. le Dr George Montandon, de Neuchâtel (Suisse), qui était de passage à Paris.

M. le Dr Montandon qui, de 1909 à 1911, a fait un important voyage dans le Sud-Ethiopien, au cours duquel il a particulièrement exploré le pays presque inconnu du Ghimirra, a fait une intéressante description de ses habitants qui forment une transition entre les Nigritiens et les Ethiopiens, et il a donné de curieux détails sur les tatouages, les parures et les rites du culte chez ce peuple.

Réunion du 9 février 1912. — Présidence de M. Delafosse. — Prenant lui-même la parole, M. Delafosse a fait un exposé des principales persistances ethnographiques dont on a pu relever des exemples en Guyane et aux Antilles chez les nègres transportés d'Afrique. Il tire des exemples très probants des usages et de l'emploi de certains mots, montrant l'origine africaine des uns et des autres.

Des observations présentées au sujet de cette communication par MM. Deniker, Paul Boyer, van Gennep, de Périgny, ne font que confirmer les conclusions de l'auteur de la communication.

M. van der Voo a envoyé à l'Institut Ethnographique un travail érudit sur la théorie de la formation de l'État; il en est donné lecture par M. van Gennep. M. Deniker fait quelques remarques au sujet de cette communication.

Réunion du 9 mars 1912. — Présidence de M. Delafosse. — M. Gaudefroy-Demombynes, professeur d'arabe littéral à l'Ecole des Langues Orientales vivantes, fait un exposé des rites de sacralisation et de désacralisation et en montre l'application dans le cas du pèlerinage et dans le cas de la prière ; il conclut à une similitude possible de rites dans les deux cas, pour entrer dans l'état de sainteté ou en sortir.

Des questions sont posées par MM. van Gennep et Renard pour demander à l'auteur de cette communication quelques compléments d'explication.

— M. le comte Maurice de Périgny donne une description des Indiens Quéchis de la Alta-Vera-Paz, dans le Guatémala, faisant connaître successivement leurs caractère, leur langue, leur costume, leurs mœurs et coutumes, leurs industries, leurs croyances.

Des observations sont faites par M. le commandant d'Ollone et par M. Chalon au sujet de coutumes analogues à celles citées par M. le comte de Périgny et existant dans d'autres pays.

Le Secrétaire général,
GUSTAVE RÉGELSPERGER.

LES POPULATIONS DU MAROC [1]

Par le Mis de Segonzac.

Le premier problème qui se pose à l'esprit quand on débarque à Tanger, porte par où l'on accède le plus habituellement au Maroc, est celui des origines de cette population disparate, qui anime les rues et les marchés. On croise les types les plus divers, des Rifains blonds aux yeux bleus, des Braber bruns et massifs, des Chleuh alertes et noirs, aux traits fins, des Draoua négroïdes et lippus, des Sahariens au nez aquilin, aux cheveux crépus comme ceux des Maures du Sénégal. Chacun parle son dialecte ; chacun a sa spécialité : les *Nègres* sont maçons et chantent en pilant les murs de tabia, les *Draoua* sont porteurs d'eau, ils courent en agitant leur clochette de cuivre, les *Rifains* sont brigands et fumeurs de kif. Chacun a son vêtement distinctif : les citadins sont vêtus du haik blanc ou du burnous de drap bleu foncé ; les montagnards du Rif et des Djebala portent la djelaba brune à manches courtes ornée de floches de soies multicolores ; les Braber et les gens du centre sont drapés dans leurs longs selhams en laine non désuintée brune ou écrue, les Chleuh du Haut-Atlas portent le kheïdouz noir tissé de poil de chèvre. Tout cela donne, dès le seuil, une impression de peuple hétérogène encore incomplètement aggloméré, formé d'éléments disparates, sans aucune homogénéité, ni cohésion. Et, plus on pénètre dans le pays, mieux on étudie ces populations du Maroc, plus cette impression se confirme. On constate que ce vaste pays n'a encore aucune unité politique, qu'il n'est qu'une juxtaposition de petits groupements ethniques, que nous désignons du nom de tribus et que les indigènes nomment *Kbila*. Cette mosaïque de tribus est toujours en travail de désagrégation ; les tribus se battent entre elles et sont elles-mêmes constituées par une multitude de clans qui vivent dans un état d'antagonisme perpétuel, divisés par des querelles d'intérêt et des vendettas. Bref, le Maroc nous apparaît comme l'habitat d'une poussière humaine, inconsistante et mobile.

L'idée de nation, l'idée de patrie, n'existent pas. Le nom géographique de Maroc n'a aucun équivalent dans la langue du pays, les gens ne pouvant pas même concevoir que ces éléments disparates puissent jamais former une collectivité. Et quand, à force de questions, on arrive à les pousser jusqu'aux ténèbres de leurs origines, ils répondent vaguement : nous sommes tous des *Imaziren*.

Ces Imaziren (singulier : Amazir), nous rencontrons leur nom, plus ou moins déformé, dans les récits de tous les géographes de l'antiquité. Hérodote, Suétone, Ptolémée, Strabon, Pline, Salluste nous en ont parlé, et, plus près de nous, le grand historien du Maroc, Ibn Khaldoun, a étudié leur organisation et leur évolution. Nous en sommes réduits, à défaut de renseignements antérieurs, à les considérer comme des autochtones, et nous leur conservons le nom sous lequel les Romains les désignaient : les *Berbères*. La population du Maroc a donc cette racine berbère, et la diversité de ses rameaux s'explique tout naturellement, par

1. Pour plus de détails, sur les populations marocaines, voir du même auteur : *Au cœur de l'Atlas* (Paris, E. Larose, 1910), pages 257-395 et les ouvrages antérieurs de M. de Segonzac sur le Maroc (N. D. L. R.).

les innombrables rejets que les invasions du dehors sont venues greffer sur cette souche commune.

Les assauts de ces envahisseurs se sont produits sur toutes les faces de cette Berberie qui paraît bien s'être étendue du désert lybique à l'Océan atlantique, et de la Méditerranée au Sahara, si nous en jugeons par l'étroite parenté des dialectes parlés en Kabylie, au Maroc et chez les Touaregs. Et vous allez voir que l'histoire de ces incursions étrangères explique bien cette mêlée de races et cette diversité de types qui semblent au premier abord si déconcertantes.

Du côté du Nord, la côte méditerranéenne du Maroc a d'abord connu les périples des navigateurs de *Cyrène* et les comptoirs *Phéniciens*, et, plus tard, les incursions des *Wisigoths*, des *Vandales* et des *Normands*, qui expliquent sans doute cette survivance du type blond dans le Rif.

De l'Est sont venues les grandes invasions : celle des *Romains*, qui ne paraît pas avoir laissé d'empreinte profonde, et dont l'importance est pourtant attestée par l'histoire et par l'imposante majesté de quelques ruines, celles de Volubilis par exemple, cette cité romaine construite vers le milieu du Ier siècle de notre ère, au cœur même du Zerhoun.

De l'Est aussi vinrent les invasions *arabes* qui bouleversèrent profondément le pays, imprégnèrent la race et modifièrent gravement son esprit et son évolution. Ce fut d'abord le raid d'Okba ibn Nafé, ce compagnon du Prophète, qui, à la tête d'une bande de fanatiques, traversa toute l'Afrique du Nord, transformant les villes en charniers, les forêts en brasiers, les campagnes en déserts, et qui, parvenu au rivage atlantique, poussait son cheval dans les vagues de l'Océan en prenant Allah à témoin qu'il avait atteint le bout du monde, et tenu son serment de ne laisser derrière lui que des croyants ou des cadavres !

Son successeur Mouça ben Nocéir conquit l'Espagne, aidé de son lieutenant Tarif ou Tarik qui laissa son nom au petit port espagnol de Tarifa, situé en face de Tanger, et à Gibraltar, dont le nom arabe est Djebel Tarik, la montagne de Tarik.

Plus tard, au XIe siècle, se produisit le grand exode arabe l'*invasion hilalienne*. L'Afrique du Nord fut de nouveau traversée, et de nouveau saccagée par les hordes d'Hilal et de Soleïm qui vinrent achever leur migration dans les plaines du Maroc.

Mais les Arabes, plus soucieux de prosélytisme que de colonisation, se contentèrent de planter leurs tentes et de nomadiser dans ces riches contrées. Et, peu à peu, les Berbères, qui s'étaient réfugiés dans leurs montagnes de l'Atlas, redescendirent vers les plaines. Leur race africaine, plus vivace, mieux adaptée, eut vite raison de ces envahisseurs asiatiques. Le sang arabe se mêla au sang berbère et, petit à petit, s'y résorba. Ceux qui résistèrent durent reculer, pas à pas, jusqu'au Sahara qui offrait une aire propice à leur existence pastorale et guerrière. Et nous avons la preuve de cette absorption et de cette régression dans ce double fait que le type et la langue purs se retrouvent rarement dans l'intérieur du Maroc, alors que l'on rencontre aux confins du désert, dans la vallée de l'Oued Drâ, de grandes tribus nomades qui ont conservé dans toute leur pureté le type, la langue et l'orthodoxie des Arabes.

Du côté de l'Est, le Maroc fut assailli par *les Portugais* qui occupèrent un moment toute la côte marocaine de Ceuta (prise en 1415 par Don Henrique, qui devint Henri le Navigateur) à Agadir, et poussèrent des contingents de mercenaires qui mirent à rançon tout le Gharb, jusqu'à la banlieue de Fez, et tout le Houz jusqu'aux murs de Merrakech. Peu s'en fallut que le Maroc ne devînt une possession portugaise, et il est permis de croire que si la découverte des Grandes Indes n'avait pas détourné son attention de l'Afrique, le Portugal eût résolu, dès le XVIe siècle, et pour son plus grand profit, la question marocaine.

Du côté du Sud, le Maroc n'eut à subir aucune invasion. Mais de ce côté vinrent la dynastie des Almoravides, issue du Sénégal, puis les grands réformateurs religieux qui bouleversèrent l'ordre politique du pays; puis, plus tard, et comme conséquence des conquêtes des sultans saadiens Aboul Abbas et Moulay Ismaïl dans le Soudan, le Maroc connut le péril noir. Les Bokhara (ou Bouaker), garde noire recrutée par les sultans, furent aussi dangereux pour le Maroc que les janissaires le furent pour la Turquie. En même temps les caravanes apportaient sur les marchés du Maroc des troupeaux de nègres, et cet afflux de sang noir imprégna e modifia profondément les populations berbères du Sud marocain.

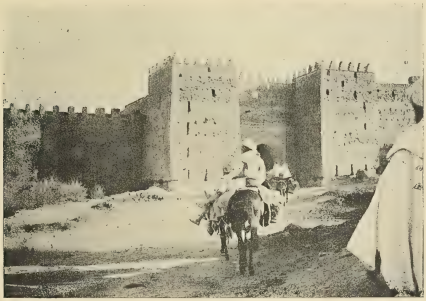


Fig. 1. — Porte du Mellah, à Demmat.

Telles sont, Messieurs, les grandes influences extérieures qui ont agi sur cette race des Imaziren ou des Berbères que nous avons considérés comme autochtone. Il s'en suit que le Maroc, que sa configuration géographique prédisposait à ce partage, s'est divisé en trois grands groupements : au nord, les Rifains et les Djebala; au centre, les Braber et les gens du littoral atlantique; au sud, les Chleuh, les Draoua et les tribus arabes.

Cette division est arbitraire et la réalité ne comporte pas une nomenclature aussi simpliste. Nous l'adopterons pourtant, si vous le voulez bien, pour la commodité de notre étude, et quittes à y introduire plus tard les subdivisions nécessaires. Remarquez d'ailleurs que le résultat de nos enquêtes philologiques vient à l'appui de cette répartition, car les dialectes marocains se ramènent à trois types, le Rifi, le Berbri, ou tamazirt proprement dit, et le Chleuh.

Ajoutons enfin, pour compléter cette rapide énumération, qu'en marge de ces éléments issus d'une même racine ethnique, vivent deux autres races, réduites dans tout le Maroc au rôle de parasites : les *Juifs* et les *Nègres*.

Telle est la genèse de ces populations du Maroc. Et maintenant que nous sommes familiarisés avec les différents types qui peuplent le Maroc, il nous reste à étudier les mœurs, les coutumes et les croyances de ces populations marocaines.

Le Marocain, d'une façon générale, est férocement individualiste. Il vit muré dans sa maison bien close, aux yeux indiscrets, n'ayant pour préoccupation que son intérêt personnel et n'étendant pas sa sollicitude au delà de sa famille. Il fera

donc un excellent père, un médiocre citoyen, un détestable sujet. Ce qui explique de suite pourquoi les Marocains ne se sont pas encore élevés à la conception de l'idée de nation, pourquoi cette population nombreuse et combative n'a aucune cohésion, pourquoi l'anarchie est l'état social le plus ordinaire, et pourquoi la civilisation qui prétend pénétrer dans leurs foyers, y faire régner la justice et l'hygiène, l'administration qui veut contrôler leurs biens, le recrutement qui veut les arracher à leurs maisons pour la défense d'une pure abstraction : la Patrie, leur apparaissent comme une violation de ce qu'ils ont de plus cher, leurs intérêts, et de ce qui leur est le plus sacré, leur foyer.

Fig. 2. — Porte de Demmat.

La constitution de ce foyer est donc un acte important. Aussi le jeune Berbère songe-t-il de bonne heure à prendre femme. A la ville, les choses se passent à peu près selon les prescriptions coraniques; dans la montagne et au désert, où la tradition se conserve mieux, où tout est plus primitif, la loi coranique cède le pas à la coutume traditionnelle, à l'*Isref*.

D'abord le choix de l'épouse est facile. Alors qu'à la ville les filles sont cloîtrées et voilées dès qu'elles sont nubiles, les filles des Imaziren, au contraire, courent librement, à visage découvert. Elles sont, en général, étrangement effrontées, et leur expérience est précoce. Dans certaines tribus montagnardes, la fille choisit elle-même son époux, ainsi que font d'ailleurs certaines femmes touareg. Dans quelques-unes même, la tribu des Aït Atta, par exemple, les filles se prostituent sans pudeur; l'homme n'attache à la vertu que fort peu d'importance, mais la coutume veut que la fille épouse immédiatement celui qui l'a rendue mère. Et le chérif de qui je tiens ce trait de mœurs prétendait ce correctif suffisant pour maintenir la moralité de sa tribu à la hauteur moyenne, ce qui n'est guère dire.

Donc le jeune Amazir qui veut prendre femme n'a que l'embarras du choix. Il charge ordinairement deux parentes de négocier l'affaire. Ces négociations sont simples. On y mange beaucoup de tam et de tagoulla, on boit force petites tasses de thé vert à la menthe — c'est, vous le savez, la boisson nationale —, on marchande l'apport du jeune homme et les cadeaux qu'il fera, car l'usage veut que le mari « *achète* » sa femme, et la femme n'apporte jamais de dot. Pour conclure l'affaire,

les négociateurs passent au bras de la future un bracelet d'argent qui, dans l'esprit des Berbères, est un symbole : le premier anneau de la chaîne conjugale.

Le chiffre de cette rançon que le futur paye à son beau-père est naturellement très variable. Il oscille entre 100 douros (500 pesetas ou 330 francs) et une ou deux pesetas. Ce tarif inférieur est celui de certaines tribus pauvres de l'Atlas. Eh bien, même à ce prix-là, prétendait mon chérif, le futur est encore le plus souvent volé, car, disait-il, la femme est toujours sale, parfois stérile, rarement vierge et jamais fidèle ! Une conséquence de ces dots payées à la famille de la fiancée est que la naissance d'une fille est souvent mieux accueillie que celle d'un garçon.

Il existe aussi dans la montagne une coutume prévoyante et morale. Tous les parents, tous les amis, font au jeune ménage des cadeaux en nature, mais ces cadeaux constituent seulement un prêt que l'on devra rendre en pareille occurrence, quand les donataires ou leurs enfants se marieront. Ainsi les jeunes époux sont immédiatement pourvus du nécessaire et sont aussitôt obligés de travailler pour faire fructifier leur avoir et restituer les avances qu'ils ont reçu.

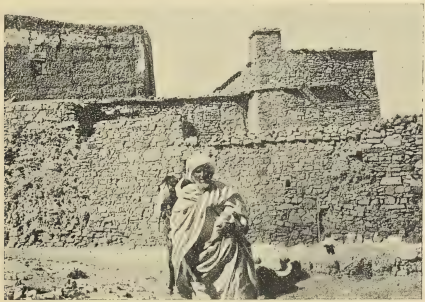


Fig. 3. — Le portail du bordj d'Anzour.

Ces préludes accomplis, on commence les rites de purification assez analogues à ceux qui se pratiquent dans toute l'Afrique du Nord : on teint les mains et les pieds de la fiancée avec du henné, on lui met du kohl aux yeux, on peint les sourcils, on vermillonne les joues, on la parfume, on l'isole de sa famille. Puis on accomplit les rites propitiatoires suivant les prescriptions de la magie berbère laquelle a ses sources dans les traditions antéislamiques. On immole des victimes, on oint de leur sang les montants de la tente ou le chambranle de la porte, on en remplit des coquilles d'œuf, on en badigeonne le miroir. Cependant le futur réunit ses amis et les traite de son mieux, il se maquille lui aussi. Les femmes pétrissent du pain, préparent des provisions. Au jour fixé le mariage a lieu. La cérémonie a presque partout la forme d'un rapt, réminiscence évidente des coutumes barbares.

Le fiancé et ses amis tirent des coups de fusil. La fiancée crie, on l'arrache de sa selle, la mère du jeune homme l'emporte sur son dos jusqu'à la chambre nuptiale et la livre à son fils qui s'enferme seul avec elle. Cependant, la garde d'honneur fait tapage et bombance. On rit, on chante, on boit du thé, on fait parler

la poudre, sans quoi la fête n'aurait pas de saveur; les femmes youlent en battant des mains jusqu'au moment où le jeune époux, entre-bâillant la porte, tire un coup de fusil et lance aux spectateurs la chemise de la mariée. La fête continue jusqu'au soir. La nuit venue on allume de grands feux de cèdre ou de thuya qui crépitent et embaument, et tout le monde se groupe pour le *Ahidouz*, le jeu national des Imaziren.

Les hommes et les femmes réputés pour leur esprit y sont seuls admis. Ils se placent sur deux rangs, les hommes d'une part, sous la conduite du raïes, chef du jeu, les femmes d'autre part, à quelques pas seulement, et sous la direction de l'une d'elles. Chacun a son tobbal, sorte de grand tambourin en peau de chèvre, et la chanson commence, scandée par les tambourinaires. Cette chanson est une improvisation où le raïes et sa rivale s'interrogent et se répondent. Ils se proposent à tour de rôle des énigmes et les résolvent en prose rythmée. Le chœur répète à la fin de chaque strophe le refrain qui est souvent celui-ci : « si tu l'expliques je te saluerai et me soumettrai ».

Voici un exemple de ces chansons recueilli par mon collaborateur Si Saïd Boulifa chez les Aït Isha, l'une des plus sauvages tribus de l'Altas central.

Femme.

Si tu es intelligent et si tu es le fils d'un tel
Explique-moi quel est l'animal qui a des dents au ventre
Et qu'on soulève facilement d'une main?

Chœur.

Si tu me le dis je te saluerai et je me soumettrai.

Raïes.

C'est le peigne à tisser, je le sais et je le dis.
Si tu es intelligente et fille de un tel,
Explique-moi quel est l'animal qui a des pattes
Et qui n'a ni moelle ni cervelle?

Chœur.

Si tu me le dis je te saluerai et je me soumettrai.

Femme.

C'est la marmite. Qu'elle noircisse tes vêtements!
Si tu es intelligent et fils de un tel,
Dis-moi quel est l'animal dont l'os est défendu
Et la moelle permise et dont tout le monde mange?

Chœur.

Si tu me le dis je te saluerai et je me soumettrai.

Raïes.

C'est une grenade. Que ses grains t'étouffent!
Si tu es intelligente et fille de un tel,
Explique cette énigme : ils sont cent
Un seul arrive et les chasse tous

Chœur.

Si tu me le dis je te saluerai et je me soumettrai.

Femme.

C'est le chapelet, etc., etc.

Je m'arrête, car les énigmes que se proposent les Berbères ne sauraient, la plupart du temps, se traduire qu'en latin. Ce sont des gens grossiers mais simples, ils

s'amusent passionnément de ce tournoi d'esprit, où les chanteurs s'invectivent parfois jusqu'à la fureur. La fête s'achève quand le feu s'éteint, quand les théières sont vides, et chacun et chacune disparaissent dans l'ombre propice. Les soirs de Ahidouz, on entend jusqu'au cœur de la nuit des rires, des cris et des chants. Ce sont, vous dit-on, celles qui n'ont pas de maître, les filles, les divorcées et les veuves, et, nul n'y retrouve rien à reprendre. Il y a bien aussi quelques épouses légères mais, pour ces soirs-là, la morale berbère a un dicton charmant : « Dieu n'y voit pas la nuit ! »

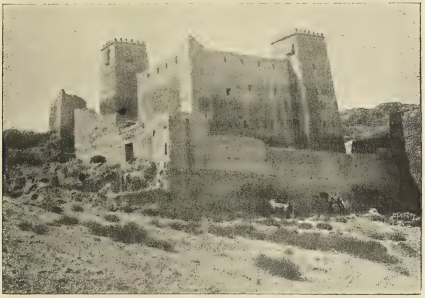


Fig. 4. — La maison de l'amrar Hammou à Azdeif.

Les maris non plus n'y voient guère ou du moins feignent-ils de n'y rien voir. Et si l'on s'émerveille de leur tolérance, ils répondent en philosophes désenchantés : « Une seule femme est difficile à surveiller; plusieurs femmes sont difficiles à satisfaire ».

La polygamie existe chez les Imaziren, elle est naturellement le privilège des riches. Le maître d'une maison importante nous a déclaré qu'une seule femme ne saurait suffire à son triple devoir d'épouse, de mère, et de servante. Il ajoutait : deux femmes font de la maison un enfer; trois, en font un paradis.

Les femmes ont une autre version. Elles disent : la première femme, celle que l'homme épouse quand il a 20 ans, est la compagne; la deuxième, qu'il épouse à 30 ans, est la maîtresse; la troisième, qu'il épouse à 60 ans, est le tyran.

Le divorce existe chez les Berbères et sa facilité offre un espoir ou un paliatif aux femmes si rudement asservies sous le joug matrimonial. L'homme n'a qu'à prononcer devant témoins la formule : « je te répudie », pour que le divorce soit consommé. Il est vrai que le divorce sauf de rares exceptions entraîne la restitution des cadeaux et l'abandon des enfants au père. Dans certaines tribus le mari en prononçant la formule du divorce devant un certain nombre de témoins ôte à ceux-ci le droit d'épouser celle qu'il répudie devant eux. Chez les Aït Soukhman, la femme qui se marie fait choix d'un « damen » auquel elle remet la parole de répudiation. Si le mari lui semble avoir des torts, le damen va le trouver et lui déclare : ta femme te répudie ! Si le mari proteste la djemâa, l'assemblée des notables, fait une enquête et juge la cause.

Mais voici que notre jeune ménage a un fils. C'est une joie dans toute la famille; le Berbère adore ses enfants, et la stérilité paraît une malédiction et une humiliation. On la conjure d'ailleurs par des procédés magiques dont le plus puissant paraît-il consiste à porter pendant un laps de temps donné la ceinture d'une femme féconde.

L'enfant naît; la qâbla, la sage-femme, fait son office, pendant que le père immole une victime, poule ou mouton selon sa fortune, selon sa joie, selon le sexe de l'enfant.

La qâbla joue à cette heure un rôle important dans la maison berbère. Si l'accouchement est heureux on la comble de cadeaux, s'il est laborieux elle tente différentes manœuvres atrocement barbares; elle se sert du couteau et du fer rouge, et quand, en fin de compte, toutes ses tentatives ont échoué, on court chercher le toubib, le médecin berbère le plus proche, et le mieux qui puisse arriver à la patiente est de mourir avant sa venue!

Il existe pourtant des moyens moins brutaux. Tel celui de laver les pieds du mari et de faire boire à l'accouchée l'eau qui a servi à ce lavage.

L'enfant est né; le troisième jour après la délivrance la mère mange une poule ou un poulet, suivant qu'elle a donné naissance à une fille ou à un garçon. Le septième jour on la lève, on la baigne, elle reprend son labeur et, s'il plaît à son maître, sa vie conjugale, bien que l'usage lui prescrive une continence de quarante jours. Ce jour-là l'enfant reçoit un nom et c'est l'occasion d'une bombance pour les enfants du douar ou du village, puis on le lave, on lui coupe les cheveux, déjà!

Nouvelle fête pour sa première dent. Autre fête pour la circoncision. Elle est pratiquée par le barbier qui, en guise d'analgésique, pousse un oignon cru dans la bouche de l'enfant. Il est curieux de noter, au sujet de ces opérations, accouchement, circoncision, coupe des cheveux ou des ongles, avec quel soin et quel mystère les Berbères enterrent tout ce qui a été détaché du corps humain. Ils ont la conviction qu'il suffit de posséder une parcelle de ces déchets pour pouvoir pratiquer contre leur propriétaire tous les maléfices et tous les envoûtements. C'est la théorie de la magie sympathique telle que nos sorciers l'ont professée.

La famille est constituée; plus elle sera nombreuse et forte, plus son chef aura d'autorité dans son groupement et, tout naturellement, il fera parti de l'assemblée des notables qui porte le nom berbère d'Anfaliz ou le nom arabe de Djemâa. On lui donnera le titre de courtoisie de cheikh. Il peut même en devenir *amrar*, chef de la kbila, de la tribu. Et à ce titre il devra administrer, rendre la justice, lever les impôts, fixer les charges conformément à la coutume berbère. Car la loi coranique n'est guère obéie dans les montagnes du Maroc où personne ne comprend l'arabe, où nul par conséquent ne peut lire ni interpréter le Coran. Il y a bien des gardes, mais d'abord ils sont rares, et puis leurs offices coûtent cher. La surveillance des marchés est confiée au *mezrag* qui a dans ses attributions le soin difficile de faire payer les débiteurs récalcitrants, de réprimer les bagarres, de fixer les indemnités à payer à ceux qui ont été blessés dans les rixes. Je voudrais, à ce sujet, vous citer deux curieuses applications de ce droit coutumier berbère dont je vous ai plusieurs fois parlé :

Nous sommes sur un marché des Aït Soukhman, un créancier vient quérir le mezrag, l'amène devant son débiteur et l'adjure de le faire payer. Le mezrag adresse au débiteur une première sommation et, en même temps il ramasse un caillou et le mouille avec sa langue. Si la dette n'est pas payée avant que la pierre soit sèche, elle est doublée. Le mezrag renouvelle sa sommation et mouille de nouveau sa pierre. La dette impayée se triple. Enfin, à la troisième sommation, elle devient exigible par la force.

Autre exemple du droit coutumier berbère :

Nous sommes sur un marché de Beni-Mguild, une nefra, ou une kesra, une querelle a mis des gens aux prises, l'un d'eux est blessé à la tête. On amène devant le mezrag l'agresseur et sa victime qui réclame la dia, c'est-à-dire le prix du sang. Pour l'estimer le mezrag place le blessé bien en vue, en un lieu découvert, sa blessure bien apparente. Puis le mezrag recule pas à pas jusqu'à ce qu'il cesse de distinguer la blessure. Il s'arrête alors, et l'on aligne des moutons, tête à queue, entre le mezrag et le blessé. Ces moutons constituent le prix du sang. Il va sans dire que l'estimation du mezrag est toujours contestée, la famille du blessé n'est jamais satisfaite, et je me souviens d'avoir vu promener tout autour d'un marché

Fig. 5. — Habitants du qçar d'Azerzour (Aït Ihand).

un pauvre diable, la tête à demi-fendue, derrière lequel on poussait quatre moutons, le prix de son sang, pendant que la famille à grands cris prenait le public à témoin que la justice était aveugle et que les meurtriers avaient — et je traduis exactement leur expression — bouché l'œil du juge avec deux douros.

Les *marchés* se tiennent à jour fixe, sur un emplacement invariable situé en rase campagne ou dans les faubourgs des localités. Ils portent le nom du jour de la semaine et celui de la fraction sur le territoire de laquelle ils ont lieu. Exemple : le lundi des Aït Hammou, le mardi des Oulad Moussa, etc. C'est là que se font, outre les transactions commerciales, les assemblées politiques, on y élit l'Amrar chef de tribu, l'Amrar el Am ou le Cheikh er-Rebea chef des opérations de guerre; on y décide les alliances avec les voisins, les *leff*, sorte de ligues qui unissent momentanément plusieurs tribus pour une action commune, les *harka*, opérations de pillage ou de guerre sainte contre l'étranger. Outre ces marchés dont l'importance est variable il existe de grandes foires annuelles qui se tiennent à époque fixe. L'usage en est surtout bien réglé dans le sud où on les nomme des *mouggar*. Il ne faut pas les confondre avec les fêtes patronales qu'on appelle des *moûcem*, et qui ont un prétexte religieux.

Ces fêtes religieuses nous amènent à la dernière partie de cette causerie, à l'étude rapide de la religion des populations marocaines.

Les Berbères, nous l'avons vu, n'ont jamais subi de loi, et de même ils n'ont

jamais accepté de foi. Chrétiens, ils furent donatistes et Ariens, et saint Augustin s'en plaint comme de ses plus indociles ouailles. Musulmans, ils ont été kharédjites, chiites, ibadites. A l'heure actuelle ils reviennent à l'orthodoxie et au rite malékite, mais l'Islam marocain est encore tout encombré des survivances de vieux rites païens, de débris de croyances antéislamiques qui constituent, à côté de la foi islamique, une religion de superstition et de crédulité plus populaire et plus pratiquée que le culte officiel. Les mages, les sorciers, les thaumaturges, les prophètes, les saints florissent et prospèrent au Maroc, et le culte qu'on leur rend dégénère parfois en une véritable antropolâtrie. Le clergé officiel en est réduit à desservir les mosquées des villes. Au dehors la religion est aux mains des chérifs, des marabouts, des confréries et des zaouïas.

Les *Chérifs* sont les descendants du Prophète, lequel vous le savez, n'eut qu'une fille, Fatimat-ez-Zahra. Les cheurfa, vrais ou apocryphes, sont innombrables, et

Fig. 6. — Types de Zenaga d'Azdeïf.

dans les grandes familles chérifiennes le don de bénédiction et le titre de chef de famille se transmettent sous le nom de *Baraka*, dont la traduction littérale est : bénédiction.

Les *marabouts* sont de pieux personnages, ascètes ou ermites, à qui leurs vertus valent une notoriété particulière, et à qui l'opinion publique décerne de leur vivant même un brevet de sainteté.

Le marabout, comme le chérif, est entouré de disciples, de fidèles, de clients. Après sa mort son tombeau devient un lieu de pèlerinage auprès duquel ses descendants élèvent une maison pieuse qui est souvent une école, et où se perpétue l'enseignement du Maître ; c'est aussi un établissement hospitalier qui héberge les fidèles venus en pèlerinage au tombeau du marabout et un asile sacré où les opprimés trouvent un refuge inviolable. Ainsi se constitue la *zaouïa* dont la richesse, le pouvoir spirituel et même le pouvoir temporel peuvent être considérables.

L'islam marocain se trouve ainsi divisé entre les grandes confréries religieuses, les cheurfa, les marabouts, les zaouïa. Chacun y prêche pour son saint, y enseigne sa doctrine, y impose son enseignement. Une concurrence très âpre oppose ces

centres religieux et ces personnages les uns aux autres, et cet antagonisme désagrège l'unité religieuse et met l'orthodoxie musulmane en péril.

Ainsi, Messieurs, à chaque pas, dans leur histoire, dans leur vie sociale, dans leur organisation politique, et même en religion nous avons trouvé ces populations du Maroc indociles à toute autorité, réfractaires à toute doctrine, incapables de s'unir, même contre l'étranger, même pour la Guerre Sainte!

Des Berbères leurs ancêtres elles ont conservé cet instinct démocratique qui refuse de se ployer sous l'organisation théocratique importée par les conquérants arabes. Ils ne veulent ni sultan, ni caïds, ni maghzen. Ils ont le culte atavique de l'indépendance et le goût de ces petites organisations communales qui furent celles de leurs pères.

Quant à la religion, ils n'ont qu'un attachement très superficiel pour celle que es compagnons de Moussa ben Noceïr leur ont imposée à coups de sabre. Ils pratiquent un culte extérieur extrêmement sommaire. Et d'abord il n'y a pas dans l'Atlas un homme sur cent qui comprenne l'arabe ; pas un homme sur mille qui l'écrive et le lise. Or vous savez que le musulman ne peut prier qu'en arabe, et que, hors de la langue somptueusement voyellée du Prophète, il ne peut y avoir ni foi ni salut.

Nous sommes, dès lors, en droit de nous demander si le plus court et le meilleur chemin pour amener le Maroc à la civilisation ne serait pas de lui épargner cette *arabisation* vers laquelle tendent tous nos moyens actuels, et qui nous paraît contraire à nos intérêts ; et si l'Institut Ethnographique International de Paris ne pourrait pas formuler le vœu de voir créer des chaires de Berbère, employer des interprètes berbérisants et amener directement les Marocains à apprendre le français sans leur imposer cette dangereuse étape arabe.

LES SIGNES DE PROPRIÉTÉ DES AINO

Par M. Bronislaw Pilsudski (Cracovie.)

La question si les Aïno, tribus « d'hommes velus », si sympathiques aux Européens, employaient l'écriture ou non, a trouvé chez divers auteurs des solutions différentes.

De point de départ pour une réponse affirmative servirent : les monuments, trouvés au Japon et couverts de signes quelque peu semblables aux anciennes écritures mexicaines [1], ensuite les inscriptions sur le rocher Femia aux environs d'Otarou sur l'île Hokkaïdo, découvertes par le capitaine Lefèvre [2], la notice de H. Siebold [3] sur l'existence chez les Aïno de signes de propriété et enfin la légende des Aïno eux-mêmes, qui parlent de leurs écritures volées ensuite par les Japonais.

Les professeurs Schlegel [4] et Terrien de Lacouperie (voir « T'oung-Pao » 1892), sont persuadés que les Aïno, contraints par l'influence du joug japonais à mener une vie pénible et piteuse, ont tout à fait oublié ce que leurs ancêtres avaient acquis, et le fait que les Aïno possédaient des écritures est pour eux absolument incontestable.

D'autres explorateurs, comme J. Batchelor [5], le professeur B. Chamberlain [6], se sont prononcés dans le sens contraire d'une manière absolument nette et décisive.

La solution de cette question toujours ouverte, quoique d'une telle importance pour nous, n'avance guère par mauque de données suffisantes et nouvelles.

Je regrette fort de n'avoir pas été au courant de la littérature sur ce sujet, lors de mon séjour dans le pays des Aïno, et les données se rapportant à cette question, que j'ai rassemblées sur place, sont fort insignifiantes.

Du reste, j'ai séjourné principalement à Sakhaline, et n'ai visité que quelques endroits de l'île Hokkaïdo, et, comme nous le verrons plus loin, le champ principal de recherches à ce sujet devrait être Hokkaïdo, qui, dès les anciens temps, était le territoire principalement habité des Aïno.

Le séjour de quelques mois d'un groupe d'Aïno (8 hommes) à l'exposition anglo-japonaise de 1910 de Londres [7], me fournit une occasion favorable pour pousser en avant mes recherches.

1. Duchateau, *Sur l'origine de l'écriture japonaise et sumérienne*, 1873, page 187.

2. Citées dans la *Revue d'Ethnographie*, et aussi dans les *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens*, IIIe volume.

3. H. Siebold, *Ethnologische Studien über die Aïno aus der Insel Yesso*, 1881, page 19.

4. Je n'analyse point en ce lieu l'opinion injuste à mon point de vue, du professeur Schlegel (*Problèmes géographiques*, n° 1), que Sakhaline, c'est la contrée que mentionnent les anciens livres chinois sous le nom de Fou-sang, quoique cette identification soit le principal argument sur lequel il base l'existence des écritures chez les Aïnos.

5. J. Batchelor, *The Aïnos and their Folk-lore*, page 268.

6. B. Chamberlain, *Things japanese. Aïnos*, page 24.

7. Je dois exprimer ici ma profonde reconnaissance au président de la section scientifique de l'exposition, l'ex-professeur au Japon, Ed. Divers, qui m'a aidé à me procurer l'entrée libre dans le village Aïno, qui était l'une des meilleures attractions de l'exposition. Je dois aussi signaler la complaisance des commissaires de l'exposition tant Japonais qu'Anglais.

Malgré les difficiles circonstances de nos entretiens, interrompus à tout moment, je parvins à compléter partiellement mes notices sur quelques questions, entre autres sur les signes de propriété.

Avant de passer au sujet de mon article, je dois remarquer que tout ce qui suit se rapporte exclusivement aux localités de la côte sud-est de l'île Hokkaïdo.

En 1900, j'ai séjourné avec M. W. Sieroszewski, auteur de l'œuvre connue « Les Yakoutes », un mois au village Siravoï, aux environs de Mororan, puis dix jours au village Piratori au bord du Sarou, visitant en route quelques hameaux aux environs des villages nommés ci-dessus.

A l'exposition de Londres, il y avait aussi des Aïno de cette contrée : 1 de Piratori, 2 de Nikap, village voisin de Piratori, et 1 de Mombet sur un fleuve non loin de Sarou.

Des signes employés par les Aïno de l'île Sakhaline, je parlerai séparément.

Signes individuels.

Les Aïno appellent « sirosi » tout signe écrit ou incisé sur quoi que ce soit. Quelques-uns d'entre eux sont d'accord que ce mot est de provenance japonaise, car en langue japonaise « sirusi » ou bien « dzirusi » a la même signification (signe, marque, mais non lettre), et disent que le mot aïno plus ancien est « itokpa », c'est-à-dire incision.

D'autres Aïno contestent cette opinion, affirmant que ce n'est point une contrefaçon, mais une coïncidence qu'on rencontre aussi dans quelques autres mots [1].

Les signes dans la vie des Aïno, auraient leur origine dans les temps « d'Okikurumi » ou « Ay-oïjnakamoui », cet être légendaire, demi-dieu, demi-homme, avec le nom duquel les Aïno du bord du Sarou et des environs lient le commencement de toute culture [2].

Dans aucun cas, les signes ne furent empruntés aux Japonais, car, selon le récit d'un de mes vieux amis, dans son enfance il n'y avait pas de Japonais dans son village, et pourtant les signes et diverses légendes à leur propos y étaient connus.

Cependant, il serait d'un grand intérêt de vérifier si la coutume de marquer les outils et les flèches, n'existait pas dans l'ancien Japon. Les Aïno m'affirmaient que les colons japonais qui arrivaient des îles méridionales et s'installaient parmi eux n'avaient pas cette coutume.

a) *Signes sur les flèches.*

Dans l'antiquité, il y avait une telle abondance de cerfs, qu'un seul chasseur en tuait quelques centaines durant une année. Encore il y a trente ou quarante ans de cela, le vieillard Kanekatoku comptait chaque année à peu près 200 pièces de bêtes abattues.

Aussi tendait-on dans ces temps-là une quantité de pièges à cerfs et aux ours. Un bon chasseur n'en tendait pas moins d'une centaine.

1. J. Batchelor dans sa *Grammar of the Aïno language*, cite quelques dizaines de tels mots (pages 18-22).

2. Quelques auteurs, entre autres J. Batchelor, supposent que « Okikurumi » est le héros japonais « Kurahanguan Minamoto Yositsuno », qui, au XIIe siècle, se réfugia chez les Aïno fuyant la vengeance de son frère. A mon avis, toutes les légendes sur « Okikurumi » se rapportent à une époque beaucoup plus ancienne. En faveur de cette supposition parle le fait que dans d'autres localités le même héros porte d'autres noms; par exemple à Sakhaline le nom de « Yagresupo ».

C'est une chose connue, que les Aïno de l'île Hokkaido emploient encore de nos jours des flèches en bambou, fortement empoisonnées d'aconit (Aconitum, Fischeri, Reich). Le fauve, blessé par une flèche du piège ou bien lancée au moyen d'un arc, périt non à la suite d'une plaie profonde et dangereuse mais empoisonnée par le venin. Selon l'endroit où l'animal fut atteint, il parvient à s'éloigner plus ou moins du chasseur ou du piège. Très souvent la bête se cachait aux yeux du poursuivant et périssait dans le rayon d'un autre chasseur, qui trouvait le cadavre et pouvait s'approprier le gibier, si un signe au bout de la flèche n'indiquait pas que la proie fut tuée grâce aux efforts d'un autre individu. Pendant les chasses où plusieurs personnes tiraient sur un ours, les signes sur les flèches pouvaient servir à découvrir qui avait tiré le premier, qui avait visé le plus juste et à qui par conséquent devait revenir les meilleures parties de la bête comme le cœur, la poitrine, le foie, etc.

Je ne citerai pas ici les différentes sortes de chasse, car c'est une question secondaire pour notre thème, je me bornerai à souligner que le signe du propriétaire de la flèche joue un rôle important et était toujours pris en considération.

Chaque chasseur, trouvant ou atteignant le gibier qui, d'après lui, a été tué de sa main ou du coup porté par son piège, tire avant tout la flèche de la plaie et tache de s'assurer à qui appartenait cette dernière. Si la flèche était à lui, il était l'unique propriétaire de la proie ; dans le cas contraire il fallait la partager avec le propriétaire de la flèche. Souvent des explications préalables étaient nécessaires, si le signe était inconnu au chasseur. Ceci ne pouvait du reste arriver qu'à un jeune chasseur, ou bien dans le cas où l'animal avait été blessé dans la forêt d'un village très éloigné, avec lequel les relations étaient fort rares et insignifiantes.

D'ordinaire les chasseurs connaissaient les signes des flèches, non seulement des habitants de leur village, mais aussi des villages environnants. Les récits sur les signes, les disputes à leur propos, et en général sur les événements de chasse, étaient le thème préféré des entretiens pendant les festins et libations communes, qui se succédaient presque sans interruption toute l'année si les chasses avaient été réussies et abondantes. Les signes des chasseurs étaient connus même des femmes qui participaient souvent aux chasses, surtout à l'arrangement des pièges ainsi qu'à la construction de barrières entre ces pièges et au transport de la viande de la forêt à la maison. Pendant l'absence de leurs maris ou parents, les femmes allaient reconnaître le signe de la flèche rapportée par le chasseur qui revenait, et en cas de besoin témoignaient au nom des absents leur droit au gibier tué par cette flèche.

Le vieillard Kanekatokou, un des meilleurs chasseurs de son district, m'a dessiné 181 signes de chasseurs Aïno de différentes localités. Une partie de ces signes appartenait à des chasseurs déjà défunts, mais la plupart indiquent la propriété d'Aïno vivant encore.

Le signe de la flèche passait du père au fils, et tel signe héréditaire passait pour être le plus heureux, consacré par les siècles. (« teeta ekas' sirosi » — ancien signe d'ancêtres). Lorsqu'un des jeunes fils se rendait à la chasse pour longtemps et dans de lointaines montagnes, où il n'y avait pas beaucoup de chasseurs, il marquait les flèches du signe de son père. Par contre si l'on chassait dans les environs, c'est le père et le cadet des fils, restant encore à la maison, qui employaient ce signe, tandis que les autres fils, même ceux qui n'étaient pas encore mariés et n'avaient pas construit leur propre domicile, faisaient (ou voulaient avoir) leurs propres signes.

L'amour-propre, le point d'honneur, l'ambition de connaître et de pouvoir distinguer son butin, ainsi que l'intérêt matériel avaient fait naître cette coutume. La

viande du gibier tué par un fils était destinée à la table commune de toute la famille ou du groupe entier, tandis que tout ce que l'on vendait d'ordinaire comme : peau, cornes du cerf, etc., revenait à ce fils, et pouvait être utilisé selon sa volonté.

D'ordinaire le signe du fils différait peu de celui du père. On ajoutait à ce dernier un trait ou un point et on formait ainsi un nouveau signe de propriété du nouveau chasseur.

Les femmes et les serviteurs n'avaient pas de signes. Ces derniers travaillaient pour le compte de leur maître et étaient privés de tout droit de propriété. Les femmes, quoiqu'elles aidassent souvent à tendre les pièges, n'étaient jamais admises à préparer le poison et à en enduire les flèches.

Pendant la chasse il ne leur était permis que d'assister leurs époux, leurs pères ou frères.

Les Aïno supposent que le succès de la chasse dépend de la protection des dieux de diverses qualités, mais ils imputent aussi aux signes sur les flèches une certaine influence sur les résultats de cette entreprise, qui était autrefois la principale occupation de la tribu. Il en résulte le désir de s'approprier le signe d'un chasseur habile et de se défaire par contre de celui dont l'emploi n'a pas fourni de résultats avantageux. Cependant les malheurs dont étaient souvent frappés les chasseurs dans les forêts n'étaient pas attribués à l'influence des signes, et on ne s'en défaisait pas même lorsque leur propriétaire devenait la proie d'un fauve, par exemple d'un ours.

Je cite ci-dessous quelques courtes prières, que l'on récitait devant un feu à l'occasion de l'échange d'un ancien signe contre un nouveau, et qui illustrent jusqu'à un certain point comment se comportent les Aïno vis-à-vis de cette question.

I

« Ce signe est depuis longtemps une chose de nos grands-pères. Moi aussi me suis servi de toi, mais maintenant tu es depuis longtemps inactif. C'est pour cela, que j'ai taillé « inaou » [1] et te le donne. Signe-être, ne te fâche pas quand tu iras vers les dieux, et tu paraîtras bien. Entends ceci et, nous te prions, va-t-en en paix. »

II

« J'ai fait ce nouveau signe de flèche et veux m'en servir. Si je la tends sur un piège, ce sera certes bien. Si je tue des ours et des cerfs, je m'en servirai longtemps. Entends ceci, je t'en prie. »

La déesse du feu, témoin de cet échange, aidera par ses relations avec les dieux à ce que ce désir du chasseur s'accomplisse.

Les chasseurs peu habiles, qui ne pouvaient tuer du gibier, ni en prendre dans leurs pièges, s'adressaient souvent à un célèbre chasseur et achetaient son heureux signe. Il ne le vendait pas cependant en entier, désirant encore s'en servir et le laisser à un de ses fils ou proches parents, mais y ajoutait quelque chose sur sa

1. « Inaou » dans ce cas, ce n'est pas une baguette taillée, ordinaire offrande aux dieux, mais un long copeau, dont on lie les bouts de la flèche aux anciens signes, qui sera portée vers le « noussa » ou « inaou » se trouvant à l'arrière de la maison. On y fait allusion dans la prière « vers les dieux » (kamoui) et : « là tu reposeras avec honneur ».

propre flèche et formait ainsi un nouveau signe. L'acquéreur de ce signe priait devant le feu et devant une flèche marquée de ce nouveau signe en ces termes : « J'ai acheté l'âme du bonheur (« is'o ramat ») d'un riche (« nis' pa ») et maintenant je tuerai pour sûr des ours et des cerfs. » Il brûlait sur le même feu les bouts de flèches avec l'ancien signe après en avoir enlevé la pâte empoisonnée.

Le succès de la chasse dépendait aussi un peu de celui qui avait fait le signe. L'heureux chasseur marquait les flèches de ses fils, même lorsqu'il avait déjà abandonné la chasse. Ordinairement chacun faisait lui-même son signe.

Les flèches des Aïno se composent de trois parties, que l'on ajuste l'une à l'autre : 1° de la tête de la flèche, faite en bambou taillé en pointe, « rum » ; 2° du manche, plus gros et plus lourd, en os ou en bois, « makanit » et 3° d'une légère et mince queue garnie de plumes, « ay-sup ». Cette construction doit empêcher l'ours blessé de tirer la flèche de la plaie ; la pointe empoisonnée restera malgré tous ses efforts dans son corps. Aussi place-t-on le signe sur la place la moins exposée à être perdue, sur la tête en bambou.

Parfois l'on marque aussi les manches des flèches. On le fait, me disait un vieux chasseur, pour différentes raisons : 1° pour ne pas confondre les flèches, dont les signes ont été recouverts de la pâte venimeuse, faites par plusieurs hommes vivant ensemble et préparées, par chacun d'eux, pour lui-même ; et 2° pour le cas où la flèche traversant le corps, la tête de cette dernière sortirait de la plaie avec le sang, tandis que la partie suivante y resterait et pourrait témoigner à qui revient la proie.

Je parvins à voir seulement quatre signes sur le « makanit », dont je donne ici la reproduction.

Je répète cependant que ces marques sur les manches remplissaient un rôle secondaire, et que malgré ces signes les têtes des mêmes flèches étaient marquées. La majorité des Aïno ne fait pas, à ce qu'ils disent, de signes sur cette partie centrale de la flèche. (Voir fig. 1, 2, 3 et 4, tableau I).

Le Dr Scheube, le seul auteur qui après H. Siebold mentionne dans son article « Die Ainos » (Mittheil. der. D. G. für N. und Völkerkunde Ostasiens, volume III) les signes sur les flèches, entend évidemment parler de ces incisions, mais leur impute une autre signification.

« Schiefe Kerbeinschnitte sieht man bisweilen an den Pfeilen der Ainos ; dieselben zeigen an, wie viele Bären bereits mit demselben Pfeile erlegt worden sind » (page 232).

Autant que je sache, les Aïno ne comptent pas les ours tués et font le compte des cerfs sur des baguettes spéciales à l'aide d'incisions. Il est pourtant possible que le Dr Scheube ait rencontré la coutume, décrite par lui, qui est cependant étrangère aux Aïno des localités qui me sont connues.

On découpe les signes sur les flèches avec un couteau aïno sur la partie concave de la pointe en bambou, que l'on remplit ensuite de poison. J'ai observé aussi que l'on applanit parfois la partie convexe de la pointe et y fait des incisions, mais on ne le fait qu'afin que le poison se fixe mieux en cet endroit, ou on l'applique dans le but d'augmenter l'efficacité de ce dernier.

Je suppose que H. Siebold en parlant des signes sur les flèches, a en vue les dites incisions, qu'il prend par erreur pour des signes de propriété.

« Wie ich schon früher bemerkt, befinden sich auf der einen Seite der *flachen* Pfeilspitze kleine Einritzungen, welche den Eigenthümer bezeichnen ». (Ethn. Studien, p. 20).

Les signes que H. Siebold reproduit sur une planche spéciale ont, à mon avis, un tout autre sens.

Que H. Siebold n'entendait pas les signes découpés dans la partie concave de la

pointe en bambou et recouverts ensuite d'une couche de poison, et pour cela inaperçus malgré tant d'observations, cela est démontré aussi par sa remarque suivante :

« Auch die Bambuspitze des Pfeils hat fast immer das Zeichen des Eigenthümers ». (page 19, ibid).

Si Siebold avait eu en vue les signes sous la couche de poison, il n'aurait pas manqué d'expliquer ce fait intéressant.

Les Aïno en faisant les signes sur les flèches effectuent avec le couteau les trois opérations suivantes :

1) « c'a » — l'incision.

2) « kis'a-kis'a » — la perforation.

3) « piri-uk » — la cannelure (exclusivement quand les traits incisés se croisent).

En lisant où expliquant le signe, il faut faire attention à cela : où chacune de ces fonctions a été opérée et notamment.

1) « rum etoko » — au sommet de la pointe de la flèche.

2) « rum nos'ki » — au milieu de la pointe de la flèche.

3) « rum tokpok » — à la base de la pointe de la flèche.

Une certaine variété d'opérations se montre seulement dans les incisions, comme nous le verrons sur les reproductions. Les Aïno en distinguent 8 catégories.

1) « oturasi ac'a » — incision en long.

2) « samátki ac'a » — incision en travers.

3) « as'kaij samun ac'a » — incision (oblique) de côté, de droite à gauche.

4) « aygap samun ac'a » — incision (oblique) de côté, de gauche à droite.

5. « oheuke ac'a » — incision courbe.

6) « tomotuye ac'a » — incision croisant une autre.

7) « aus' ac'a » — incision en forme de fourche.

8) « enitekus' ac'a — incision divergente d'une autre.

La combinaison des éléments cités ci-dessus donne une variété de signes, qui suffisait aux besoins de la population du sud-est de l'île Hokkaïdo.

En outre, j'ai rencontré quelques signes figuratifs, qui ne se composaient pas de points et traits, mais représentaient des objets connus par les Aïno. Peut-être le N° 247 (Tab. I) — signifiait « horoka s'uat », crochet servant à pendre la viande ; le N° 246 (Tab. I) — « sittap » une pioche.

Chose caractéristique, les Aïno ne marquent jamais leurs flèches de signes en forme de cercles ou disques. Je suppose que l'amincissement de la pointe de la flèche empêche l'exécution d'un tel signe de format un peu plus grand ; les Aïno faisaient tous leurs signes aussi grands que possible, afin de les distinguer plus aisément et d'éviter des malentendus.

Ayant remarqué que les Aïno divisent assez souvent les objets en masculins et féminins, je les ai interrogés là-dessus, et demandé de quel genre est le signe. Un vieillard de Piratori me répondit d'une manière indécise : « que probablement le signe est masculin, car la tête [1] de la flèche est du genre masculin, tandis que le poison est féminin ».

Les flèches en fer, employées parfois, mais rarement par les Aïno, du district en question, sont marquées des mêmes signes que les flèches en bois, qu'ils font selon leurs propres paroles, avec des limes.

Personnellement, je n'ai pas vu de telles flèches.

Selon le témoignage de quelques Aïno, les flèches spécialement destinées à

1. Toute la flèche est aussi du genre masculin, tandis que l'étui est féminin.

la chasse aux lièvres[1], n'étaient pas marquées d'un signe de propriété car le lièvre périssait toujours à proximité du piège, et il ne pouvait y avoir aucun doute sur le droit de propriété. Cependant j'ai des témoignages contraires, qui disent que même sur cette sorte de flèches on gravait des signes avant de la couvrir de poison.

Anciennement, on ne marquait pas exclusivement les flèches produites en grande quantité [2] et destinées pour des cas de guerre. Il est évident que dans ces cas, le signe de propriété ne jouait aucun rôle. Actuellement, avec l'introduction des armes à feu japonaises, les Aïno sont censés emprunter les coutumes de chasse japonaises. On ne marque pas les balles et le fauve blessé par un chasseur et trouvé ou assommé par un autre devient en entier la propriété de ce dernier.

Il y avait cependant des cas, me disait le chasseur Kanekatoku, où un japonais tuait d'un coup de fusil une bête blessée auparavant d'une flèche d'Aïno et était contraint de partager la proie selon la coutume des Aïno.

J'ai entendu diverses opinions à propos des signes sur les lances « kite-op », à l'aide desquelles les Aïnos tuent le grand poisson (Xiphius gladius Linn). Personnellement j'ai vu fort peu de pointes d'harpons et ne les ai pas spécialement observées.

Les Aïno que j'ai interrogés sur cette question sont originaires de localités plus où moins éloignées de la côte. Aussi étaient-ils fort peu renseignés sur la chasse en mer. L'un d'eux m'assura, qu'il arrivait souvent que la courroie retenant le harpon se brisait et que l'on trouvait ensuite le poisson mort sur le littoral.

Afin de conserver dans ces cas son droit de propriété sur le poisson, on marquait les pointes des harpons du même signe que le signe dont le chasseur marquait ses flèches. D'autres Aïno nient ceci.

Signes de famille.

a) *Signes sur la vaisselle et les effets.*

Les objets formant la propriété individuelle de chaque membre d'une tribu Aïno ne sont pas nombreux. Ce sont les plus simples effets d'usage quotidien comme des habits et des ornements, quelques instruments, des outils de ménage. Ces objets sont toujours portés par leur propriétaire sur lui ou près de lui et leur emploi n'exige pas qu'ils soient marqués du signe de propriété.

Les Aïno ont cependant un usage singulier de garder une grande quantité de vaisselle émaillée de fabrication japonaise d'un modèle antique, qui sert à boire le « sake » (boisson alcoolique préparée avec du riz), sorte de cérémonie à caractère religieux et qui par conséquent forme une partie du trésor des Aïno, passant de génération en génération.

Cette vaisselle se compose de coupes plus ou moins grandes (cassettes) à couvercle, rondes ou rectangulaires (« sintogo »), de vases ouverts de diverses grandeurs, ressemblant à nos soupières (« patci »), d'écuelles rondes et extérieurement coloriées (« tuki » et « itangi ») et de porte-plats (« otcike »).

1. Ces flèches se distinguent des flèches ordinaires, en ce que la tête en est plus longue et porte à sa base des proéminences, qui empêchent les flèches de pénétrer profondément dans la plaie. On le fait spécialement pour éviter de graves accidents aux enfants qui pourraient rencontrer de tels pièges, tendus à proximité des habitations.

2. Les traditions prescrivent un chiffre indispensable : les provisions de flèches devaient suffire pour 60 ans de guerre.

On prête souvent cette vaisselle, surtout les petites pièces, de famille en famille, à l'occasion d'une réception de nombreux invités.

On prête en même temps les accessoires aux tasses pour le « sake », des baguettes plates, de la longueur d'un pied environ, pour maintenir les moustaches et recouvertes d'une belle sculpture faite par les Aïno (« iku-pas'uy »).

Comme ces baguettes se ressemblent et que la vaisselle émaillée est absolument identique, les propriétaires les marquent en dessous d'un signe, que l'on choisit d'ordinaire une fois pour toutes.

Je range ces marques parmi les signes de famille, car cette vaisselle, comme tous les objets précieux des Aïno, représente pour la plupart la propriété commune de tous les membres mâles de la famille. S'il arrive parfois que dans la maison d'un des fils se trouvent des effets du père, (en Aïno du grand-père), ce fils n'est que conservateur dépositaire de ces objets, mais non leur unique propriétaire.

On rencontre ces mêmes signes sur de petits modèles de sabres et étuis à flèches, que l'on faisait auparavant principalement pour servir de joujoux aux garçons, mais aussi pour remplacer de véritables sabres, que l'on obtenait des Japonais difficilement et contre un riche échange, inaccessible pour beaucoup d'Aïno.

On échangeait mutuellement la vaisselle émaillée, ainsi que les modèles de sabres (de même que les vrais sabres, tasses), et ces objets avaient en quelque sorte une valeur d'argent, de monnaie et servaient à l'achat d'objets de première nécessité et davantage encore à payer toute sorte d'amendes (« asimpe », « asinke ») plus ou moins grandes, fort en usage chez les Aïno, à la suite de condamnations pour divers délits.

Ainsi ces objets changeaient fort souvent de propriétaire et sur beaucoup d'entre eux sont visibles les traces de cette transition de main en main; on y remarque deux, trois et parfois davantage de signes de leurs propriétaires successifs.

Dans la littérature sur les Aïno, je n'ai rencontré que les notices de quatre auteurs seulement se rapportant aux signes sur la vaisselle :

1. S. C. Holland (The Ainos, *Journal of Anthrop. Institute*, 1874, page 243) qui donne un signe, trouvé sur une baguette. « A shaped mark, perhaps an owner's or tribal mark cut on the other side ».

2. H. Siebold : « Die Aino haben die Gewohnheit alle ihre Hausgeräte ein bestimmtes je nach dem Besitzer verschiedenes Zeichen einzuschneiden. Die Zeichen bestehen sowohl aus krummen als aus geraden Linien. Mit solchen Zeichen werden auch im Walde gefällte Bäume versehen ». Ethnol. Stud. über die Aino 1881. (page 19).

3. A. H. Savage Landor, qui écrit dans son œuvre : *Alone with the Hairy Aino*, Londres, 1893 : «..... owner's marks, which we occasionally find on some of their implements. The moustache-lifter is the article on which this mark is most commonly found. What these marks are meant to represent I do not know for certain. » « Even these marks are only rarely found, and have probably been suggested by Japanese writing » (page 218).

Je reproduis ci-dessous les signes copiés par ces deux auteurs et les accompagne de mes explications.

4. Le professeur Frederick Starr dans l'œuvre : *The Aino group at the S. Louis Exposition*. Chicago, 1904 : « The old artist used to leave his mark cut on the under side (of moustache-lifters) some simple device as a triangle, some crossing lines, etc. Most of my finest specimens bear the same maker's mark, a simple unequally impressed, solid triangle, apparently made with a punch » (p. 65).

Je n'ai pas entendu qu'un ouvrier-artiste marque d'un signe la baguette. Les Aïno que j'ai interrogés là-dessus à l'Exposition l'ont nié. Je suppose que ce témoi-

gnage, généralisé en règle, est dû au malentendu causé par les recherches du professeur à l'aide d'interprètes.

J'ai en effet trouvé le signe N° 117 (Tab. I) sur une baguette, qui, après avoir été sculptée, fut confiée à un ouvrier japonais pour la colorer et la couvrir de laque. Ce signe se rencontre souvent chez les Japonais et il leur sert de marque déposée.

Le propriétaire de cette baguette (un vieux Aïno, présent à l'exposition), dit que le signe fut exécuté par le Japonais, sans que l'Aïno l'eût demandé. Il est donc possible que certains Aïno contemporains imitent parfois les manœuvres japonais et fassent leur signe, quoiqu'ils aient l'intention de donner ou de vendre l'objet à d'autres personnes.

On se comporte à l'égard de ces signes d'une manière différente. Les propriétaires qui marquent leurs objets ne communiquent pas à tout le monde leurs signes et il suffit que ces derniers soient connus seulement des personnes qui empruntent la vaisselle. Il est inconvenant et inadmissible, étant en société, d'examiner la vaisselle, de la retourner et de regarder le dessous.

Pour cette raison la connaissance des signes sur la vaisselle est fort peu répandue. Je reproduis ici exclusivement les signes que j'ai copiés personnellement des divers objets que j'ai vus et seulement quelques signes qui me furent montrés par les Aïno de l'exposition.

Je n'ai pas réussi à apprendre par quelle génération chaque signe a été fait, et ne peux par conséquent pas fixer l'âge des signes reproduits ici, quoique cette question soit fort intéressante et importante. A cause d'une grande profusion parmi les signes sur la vaisselle des Aïno de signes d'écriture japonaise, introduits dans les dernières dizaines d'années avec la croissance de la colonisation japonaise dans l'île Hokkaïdo et la diffusion de la connaissance de l'écriture (japonaise) parmi les Aïno, il serait indispensable de pouvoir éliminer ces signes de ceux qui sont de provenance purement Aïno.

J'admets que ces signes furent presque exclusivement figuratifs, représentant divers objets. Ainsi pendant que je notais les signes des flèches, un Aïno me fit l'observation à propos du signe N° 247 (Tab. I) représentant un crochet : que c'est un bon signe, un signe des dieux (« Kamoui-sirosi »). Aussi, quand j'eus montré aux Aïno les 14 signes des baguettes à moustaches, que j'avais copiés au « Grassi Museum für Völkerkunde » à Leipzig, ceux-ci après les avoir considérés me montrèrent 3 signes, qu'ils dirent être des signes purement Aïno :

N° 21 (Tab. II) — « pas'uy sirosi » — signe de la baguette (à moustaches); N° 22 — « as'pe noka » représentant la nageoire dorsale du dauphin; N° 25 « marek sirosi » en forme d'hameçon.

Là où la population était moins dense, je suppose qu'on se contentait d'incisions très simples.

b) *Signes sur les arbres.*

Les incisions ci-dessus servaient de signes sur les arbres dans deux cas [1] :

1. Afin de se réserver l'arbre en question. C'était d'ordinaire la fonction des femmes, qui s'occupaient de la coupe des arbres et de leur transport à la maison pour entretenir le feu. C'est le seul cas où le signe de propriété appartenait aux femmes.

Désirant avoir du bois sec, la maîtresse de la maison allait dans la forêt, choisis-

1. De tous les auteurs, qui me sont connus, les signes sur les arbres sont mentionnés seulement par H. Siebold et il ne le fait qu'en passant.

sait l'arbre et faisait autour du tronc une entaille afin que l'arbre commençât à sécher. Deux ans après on le coupait et successivement du tronc abattu on prenait le bois nécessaire. Afin que durant la période où l'arbre séchait et ensuite qu'on l'utilisait peu à peu, personne n'eût l'idée de se l'approprier, on faisait sur le tronc, un peu au-dessous de la coupe, un signe choisi à volonté par la propriétaire.

On faisait d'ordinaire des entailles longitudinales, transversales, une, deux, etc., se croisant, on enlevait l'écorce en une où plusieurs places autour du tronc.

Il y a environ trente ans que l'administration japonaise a commencé à régler la coupe des forêts dans l'île Hokkaïdo et depuis ce temps il y a eu un grand changement. La coutume de marquer d'un signe la prise de possession de l'arbre a disparu.

Je cite ici trois cas particuliers, racontés par les Aïno qui étaient à l'Exposition :

1° La femme du vieux Kanekatoku faisait deux incisions parallèles d'un côté du tronc ;

2° La femme de l'Aïno du village Niptani présente à l'Exposition, faisait autour du tronc au même niveau cinq entailles ;

3° La femme d'un Aïno du village Mombet (présente aussi à l'Exposition), découpait sur l'écorce le signe japonais, signifiant « yama-ici », peut-être à cause de ceci que son grand-père était japonais et que l'influence japonaise dans la famille était forte.

II. Pour marquer la prise de possession de la tanière de l'ours, située à proximité de l'arbre.

Ayant découvert dans la forêt une tanière d'ours, le chasseur en prenait possession, dans le but de la visiter ensuite en hiver et d'en tuer l'habitant. De telles tanières étaient reconnues comme propriété du chasseur et passaient en héritage à ses parents.

Un Aïno du village Siravoy me raconta, qu'ensemble avec son frère, ils étaient propriétaires de 70 tanières d'ours.

On ne faisait pas les signes sur l'arbre le plus proche, car le va-et-vient à proximité et dans les taillis, pouvait découvrir à l'ours le danger et le chasseur, mais à la distance de 20 à 30 mètres des deux côtés de la tanière. Les marques se faisaient à une certaine hauteur, pour que l'épaisse couche de neige en hiver ne pût les couvrir. Les signes se composaient des mêmes entailles et incisions dont je viens de parler et étaient différents, comme on me l'a dit au village Siravoy, des signes sur la vaisselle.

Le vieillard Kanekatoku suspendait très haut à quelques arbres environnant la tanière de l'ours, des branches en forme de crochet, qui lui indiquaient l'endroit où se trouvait la tanière de l'ours et avertissaient les autres chasseurs que la prise de possession en était accomplie.

Je dois souligner ici l'attitude caractéristique des Aïno par rapport à la prise de possession.

Il était interdit de choisir l'arbre, pour en faire un bateau, quelques années avant de s'en servir. Si la Tante de la Forêt, « Kenas'-unarabe », qui nuisait en général aux hommes, apercevait le signe, l'arbre après avoir été coupé se fût fendu. Aussi, si quelqu'un avait choisi l'arbre pour en faire un canot, il attendait en silence le temps où il avait l'intention de l'abattre, parfois même quelques années et ce n'est qu'alors qu'il approchait de l'arbre, priait et le coupait. Il va sans dire que de cette façon il n'empêchait pas un autre de s'en servir auparavant.

c) *Signes sur les bateaux et les rames.*

Un des Aïno (Kanekatoku) m'a indiqué que sur l'avant du bateau certains Aïno découpent leurs signes, les mêmes dont ils marquent leur vaisselle.

On marque aussi la partie large des rames. Lui-même, il marquait toujours de son signe N° 31 (Tab. II) « tu marek sirosi », en forme de deux hameçons.

Il arrive qu'un bateau mal attaché est enlevé par le courant et s'arrête quelque part dans le rayon d'un autre village et le signe facilite les recherches et la recouverte de la perte. Il en est de même avec les rames.

Le signe sur le bateau permet aussi de reconnaître la propriété d'un ami ou d'un parent et de s'en servir pour un court temps sans permission. Un autre Aïno du village Niptani niait l'usage de marquer les bateaux. Il en résulte que cette coutume n'est pas très répandue.

Les bateaux se distinguent à ce point les uns des autres par leur aspect que, même sans signe particulier, chaque bateau peut être reconnu et par son propriétaire et par ses voisins.

d) *Signes sur les animaux domestiques.*

Jusque dans les derniers temps les Aïno n'avaient qu'un seul animal domestique, le chien, employé dans l'île Hokkaïdo exclusivement pour la chasse. Mais il y a 30 à 40 ans de cela qu'ils commencèrent à élever des chevaux et à l'heure qu'il est ils possèdent déjà des cochons et des poules.

Il n'y avait pas besoin de marquer les chiens car ce dernier reconnaissait lui-même son maître et s'il ne revenait pas, cela signifiait qu'il avait péri.

Avec le cheval, et spécialement un cheval de l'île Hokkaïdo, c'est une autre affaire, car ce dernier ne connaît point l'écurie ni le foin, mais paît l'année entière dans les prairies et forêts, se nourrissant de l'herbe abondante de cette contrée peu peuplée.

Ces conditions spéciales d'élevage ont fait naître la nécessité de marquer chaque cheval demi-sauvage. Aussi les Aïno marquent-ils les croupes de leurs chevaux de signes de propriété.

Ces signes sont exclusivement japonais et ne sont pas même choisis par les Aïno, mais sont désignés par les autorités rurales de la région. Ces marques se composent presque toujours des signes de maisons et auberges employés spécialement au Nord du Japon et dans l'île Hokkaïdo, « Ya-dzirusi », auxquels Basil Hall Chamberlain a consacré l'article : « On the quasi caracters called Ya-jirushi » dans les « Transactions of the Asiatic Society of Japan, 1886 ».

Quelques-uns de ces signes, que les Aïno eux-mêmes m'ont écrits, se trouvent groupés au tableau I, fig. 5-16 inclusivement.

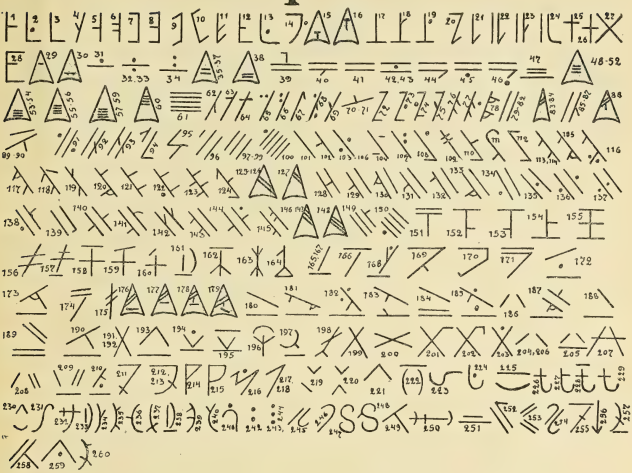
Afin de distinguer leurs cochons, les Aïno font des incisions sur leurs oreilles en un, deux ou plusieurs endroits, imitant en ceci leurs voisins japonais, auxquels ils ont emprunté cet animal domestique.

***

Je veux encore ajouter que les Aïno détruisent tous les signes sur les objets qu'ils mettent dans le tombeau du défunt, car dans le cas contraire, selon leurs croyances, les personnes qui emploient les mêmes signes pourraient mourir.

Il arrive parfois que quelqu'un veut s'approprier un objet d'autrui marqué d'un signe de propriété. Dans ce cas il use tout l'espace sur lequel se trouvait le signe, où bien ajoute au signe préalable une telle quantité de nouveaux traits, qu'il est absolument impossible de reconnaître quels étaient les contours du signe primitif.

I



* * *

TABLEAU I.

Signes sur les flèches [1].

Table.

Nos	Nom du propriétaire.	Nom du village.	Source	Nos	Nom du propriétaire.	Nom du village.	Source
1.	Kotanramu,	Okotnay.		10.	Kongontuk,	Asoro.	
2.	Patekpare (*m* [2]),	Piratori.		11.	Nupurias (*m*),	Kapari.	2
3.	Tureasi,	Takaysara.		12.	Pikantsari,	?	
4.	Irengano,	Kapari.		13.	Karotsa,	poro Sara.	3
5.	Isonkoran (*m*),	Mombetput.	2	14.	Situypa,	Kitausi.	
6.	Tumbakoro (*m*),	»	2	15.	Noyatukan,	Tsinuyepira.	
7.	Koateas,	?		16.	Havemina,	Porosara.	
8.	Siyorosuma,	Mombet.		17.	Astekuru,	Tunnika.	
9.	Yaykore,	Kapari.		18.	Kiaya,	?	

1. Par *2* je note les signes faits par l'Aïnou de Mombet, *3* par l'Aïnou de Niptani, *4* les signes que j'ai trouvés sur les vieilles flèches apportées à l'exposition et *5* sur les flèches trouvées au British Museum. Tous les autres (181) sont signés par le vieillard Kanekatoku de Piratori.

2. La lettre *m* signifie que le propriétaire était mort au moment où on m'a dessiné le signe (1910).

N°	Nom du propriétaire.	Nom du village.	Source.
19.	Kavapun (*m*),	Penakori.	3
20.	Ikoreats,	Piratori.	
21.	Pareapkas,	Yuppet	
22.	Avarura,	» »	
23.	Itakpino,	Kapari	
24.	Itsita,	Niptani.	3
25.	Paresina,	Porosara.	
26.	Ipokasi,	Sikerebe.	3
27.	Kutkan,	Porosaria.	3
28.	Kosanaste,	Kapari.	
29.	Amaru (*m*),	Nuppetsi.	
30.	Motsarok,	Satnay.	
31.	Motsiste,	Tsuppet.	
32.	Inaurampo (*m*),	Ninatsimit.	2
33.	Urenukte,	Kapari.	2
34.	Ikiritak,	Mobet enko.	2
35.	Tomsiru,	Otopke.	
36.	Kemtek,	Niyoykotan.	
37.	Siromauk,	Sipittsara.	
38.	Arekino,	Takaysara.	
39.	Ankunikuk,	Piratori.	
40.	Utukaynu,	Niptani.	
41.	Makanriu,	Anesara.	
42.	Sesinkauku (*m*),	Ibetsi.	
43.	Ikori,	Kabata.	
44.	Ekaskoran,	Sikerebe.	
45.	Tsierokawa (*m*),	Mobet.	2
46.	Ramuankuru,	Tuspet.	
47.	Mavepiru,	Minakotan.	
48.	Itakotte,	Asoro.	
49.	Irenkano,	Kapari.	
50.	Tapaynu,	Osamamni.	
51.	Ekastekuk (*m*),	Satporo.	
52.	Ekasruan,	Saraputu.	2
53.	Tominouk,	Minakotan.	
54.	Hanatsatsa,	Tuspet.	
55.	Sipokaste,	Kapari.	2
56.	Inuveri (*m*),	Tunnika.	2
57.	Tumuankuru,	Sipet.	
58.	Tomtareki,	Takaysara.	
59.	Sisukap,	Kapari.	
60.	Etakanguru,	Otopke.	
61.	Ikotaka,	Sikarapet.	
62.	Inumatuk,	Mombet.	
63.	Tukaneas,	Piratori.	
64.	Kanuypare,	»	
65.	Akitso,	»	
66.	Spakanri,	Mombet.	
67.	Kabotsa (*m*),	»	2
68.	Tusanoas,	Piratori.	
69.	Astumuku,	Osamamni.	
70.	Retarseta,	Niptani.	3
71.	Kemnatara,	Menayo.	
72.	Saykampira,	Piratori.	
73.	Kuramukuru,	Osoro.	
74.	Kosanrosky (*m*),	Sikerebe.	
75.	Konusari,	Piratori.	
76.	Irivaka,	Sipittsara.	
77.	Undzo,	Piratori.	
78.	Tomten,	Mombet.	2
79.	Asiru,	Sikerebeni.	3
80.	Pasuysiri,	Kapari.	
81.	Sinonteuku,	Piratori.	
82.	Yubikasu,	Onnenay.	
83.	Arabate,	Tsuppet.	
84.	Itsiriainu (*m*),	Soraptsi.	
85.	Sikusna (*m*),	Porosara.	
86.	Onaramu,	Nivankotan.	
87.	Hauvetani,	Niptani.	3
88.	Ukepsamus,	Takaysara.	
89.	Tetsitama,	Piratori.	
90.	Tonusarus (*m*),	Sikerebe.	
91.	Sininkara (*m*),	Ibetsi.	
92.	Ekassinta,	Kirikat.	
93.	Humouni (*m*),	Tuspet.	
94.	Kattsasnu,	Mombet.	
95.	Ibeaske (*m*),	Piratori.	
96.	Eorosanke,	Niyoy.	
97.	Pekennottaku,	Porosara.	
98.	Tekiantek,	Menakotan.	
99.	Situmkatsi,	Keneasoro.	
100.	Itsiske,	Moseusi.	
101.	Kianeuka,	Kapari.	
102.	Anrekuno,	Piratori.	
103.	Atteramu,	Tsinuyepira.	
104.	Ekaskore,	Mombet.	2
105.	Turetsi,	Satnay.	
106.	Etsiste (*m*),	Kamaka.	
107.	Taraymusa,	Tsinuyepira.	
108	Itaknimba,	Piratori.	
109.	Tupareas,	Niptani.	3
110.	Nenta (*m*),	?	2
111.	Ororenka,	Mombet.	2
112.	Ikaisau,	Mombet enko.	2
113.	Yukrau,	Mombet.	2
114.	Iramenku,	Kenasoro.	
115.	Sakankeuku (*m*),	Kapari.	
116.	Tukoromi,	Otopke.	

Nos	Nom du propriétaire.	Nom du village.	Source.
117.	Kotampauk,	?	
118.	Itaknori,	Oukotnay.	
119.	Sirambeas,	Mombet.	2
120.	Kurammoto,	»	2
121.	Kotannaas,	Porosara.	
122.	Siromauk,	Tunnika.	2
123.	Itokpa (*m*),	Pitarapa.	2
124.	Nasankuru,	Saraputu.	2
125.	Kasikus,	Kapari.	
126.	Itakvari,	Kinauskotan.	
127.	Yukaste,	Otopki.	
128.	Kutoroke aki,	Piratori.	
129.	Aurikesu,	Mombet.	2
130.	Konteramu,	Niptani.	3
131.	Isopauk,	Kapari.	
132.	Sikasnuri,	Mombet.	
133.	Tomimaka, (*m*),	»	2
134.	Sikerokte,	»	2
135.	Nusatukguru,	Ibetsi.	
136.	Isonratek,	Piratori.	
137.	Rankeuk (*m*),	Moseusi.	
138.	Tumam riuku,	Ibetsi.	
139.	Hiruanno,	Mombet.	2
140.	?	»	2
141.	Korekneouku,	Anesara.	
142.	Ekkoyakus,	Sikarapet.	
143.	Usameyuk,	Mombet.	2
144.	Itakkari (*m*),	»	2
145.	Arisous (*m*),	»	2
146.	Tonosamus,	Soraptsi.	
147.	Tasavauk,	Tsinuyepira.	
148.	Isome,	Kapari.	
149.	Isonrusan (*m*),	»	
150.	Aknoguru (*m*),	Satporo.	
151.	Tumbaste,	Piratori.	
152.	Parungatuku,	»	
153.	Itanekare,	Kinausi.	
154.	Rarepase,	Kotosatnay.	
155.	Ikoanu,	Tsuppet.	
156.	Tekitumano,	Piratori.	
157.	Tsuptuk aynu,	Satnay.	
158.	Masantuk,	Kapari.	
159.	Arituye,	Kinausi.	
160.	Poyyubu,	Kapari.	
161.	Emkoas,	Otopke.	
162.	Somanreki,	Piratori.	
163.	Pasesanke,	Oukotnay.	
164.	Keutumuekara,	Piratori.	
165.	Pareukan,	Nivan.	
166.	Tonomunuka,	Takaysara.	
167.	Itakpeuk,	Nikap.	
168.	Kusuri (*m*),	Kapari.	2
169.	Sivaynouk,	Nikap.	3
170.	Itakiriki.	Kinausi.	
171.	Sarayuk,	Piratori.	
172.	Isoriu,	Satporo.	
173.	Kotampira,	Piratori.	
174.	?	?	
175.	Kuetaki,	Yukpetsi.	
176.	Itakura (*m*),	Piratori.	
177.	Ikorsiri,	Kapari.	
178.	Takannouku,	Takaysara.	
179.	Ramuantuk,	Kapari.	
180.	Riyapnu,	Anesara.	
181.	Ekasparakoro,	Mombet enko.	2
182.	Itakmonka,	Mombet.	2
183.	Sikapa,	Mombet enko.	2
184.	Sikerokte,	Mombet.	2
185.	Ramurenka,	»	2
186.	Tunoka (*m*),	Saarpa.	
187.	Usauk (*m*),	Mombet.	2
188.	Pasoran,	Tunnika.	
189.	Ekarias,	Soraptsi.	
190.	Situri,	Niyoy.	
191.	Stommari (*m*),	Kapari.	2
192.	Tapeuke,	Nikap.	2
193.	Sinumukoro,	Kenasoro.	
194.	Asiraynu,	Tunnika.	
195.	Patu (*m*),	Kapari.	
196.	Hosibi,	Niptani.	3
197.	Inakauk,	»	3
198.	Reknoasi,	Kinausi.	
199.	Isongouku (*m*),	Kapari.	
200.	Ikorikna (*m*),	Satporo.	
201.	Tomiyanku (*m*),	Osatnay.	
202.	Oyanankuru,	Kinausi.	
203.	Pontise (*m*),	Osatnay.	
204.	Pareiro,	Piratori.	
205.	Sikuba,	Kirikatsi.	
206.	Nippauku,	Takaysara.	
207.	Sankematu (*m*),	Piratori.	
208.	Kirano (*m*),	Penakori.	3
209.	Situmkot,	Kenasoro.	
210.	Makunri,	Kapari.	
211.	Ibepika,	Kenasoro.	
212.	Parekasnu (*m*),	Osatnay.	
213.	Parisanu,	Kinauskotan.	
214.	Sinonramu,	Kanayekotan.	

Nos	Nom du propriétaire.	Nom du village.	Source.
215.	Easrikin *(m)*,	Piratori.	
216.	Ukomutte,	Menassam.	
217.	Kotanno,	Kapari.	
218.	Nupurankuru,	Anesara.	
219.	Kuasira,	Takaysara.	
220.	Itaknoa,	Anesara.	
221.	Makaispa,	Porosara.	
222.	Sappeaynu,	Soraptsi.	
223.	Ekaskaus,	Tunnika.	
224.	Siraraynu *(m)*,	Asoro.	
225.	?	?	
226.	Satous,	Porosara.	3
227.	Taranay *(m)*,	Niptani.	3
228.	Mokottsari,	Takaysara.	
229.	Ukaeso,	Kinausi.	
230.	Inaeri,	Menakotan.	
231.	Utarakore,	Tsinuyepira.	
232.	Uvatoro,	Anesara.	
233.	Tsienure,	Kenasoro.	
234.	Uteaskuru,	Piratori.	
235.	Ikorikan,	Kapari.	
236.	Mavepiru,	Tunnika.	
237.	Mavas,	Mombet.	
238.	Asiraynu,	Saraputu.	2
239.	Tunkautsi,	Kirikat.	
240.	Honiporo *(m)*,	Mombet put.	2
241.	Tutanogaru,	Tunnika.	2
242.	Itaknankoro,	Kamopet enko.	2
243.	Kapitsatsa,	Mombet put.	2
244.	Sakikayanke,	Itsanoro.	
245.	Itakruika,	Niptani.	3
246.	Kotanreas,	»	3
247.	Tunkavano,	»	3
248.	Rikipauk,	»	3
249.	?	?	4
250.	Tukkaram,	Niptani.	4
251.	?	?	5
252.	?	?	5
253.	Sirambeno,	Niptani.	3
254.	?	»	3
255.	Pirikatu *(m)*,	?	2
256.	Nenkusan,	Piraka.	2
257.	?	?	4
258.	?	?	4
259.	Yayukkore,	Penakori.	2
260.	Ikkatuk,	»	2

II

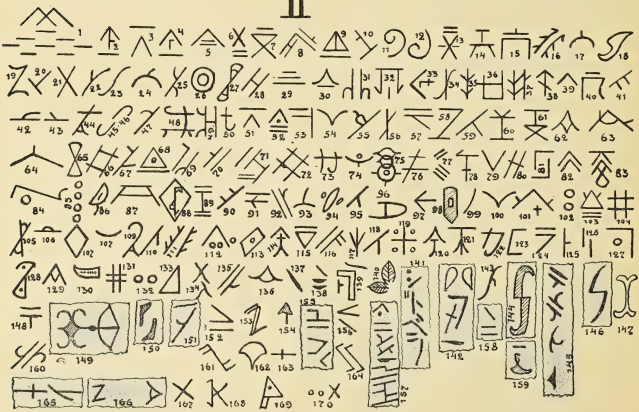


Tableau II.

Les nos 1-15, sont les signes donnés par H. Siebold dans son livre « Ethnologische Studien über die Aino auf der Insel Yesso », Supplément de la « Zeitschrift für Ethnologie », 1881. Tafel II.

Mes explications avec l'aide de quelques Japonais intelligents sont : tous les 15 Nos sont des « ya-dzirusi ». 1, Tsigai-yamata-gata; 2, Yama-tcho ; 3, Itsi yama; 4, Yama-e ; 5, Yama-ni ; 6, 13, Tsiu-ni; 8, 9, Yama avec quelques lignes; 11, 12, sont probablement des signes nos 246, mais placés autrement ; 14, un peu changé signe « ho » ; 7, 10 et 15 restent inexpliqués. Comme on voit il n'y a aucune raison de nommer ces signes des signes d'Aïno et bien moins d'une écriture Aïno, comme l'ont fait le prof. Schlegel et Terrien de Lacouperie.

Les nos 16-29 sont copiés des baguettes que j'ai trouvées à Leipzig au « Grassi Museum für Völkerkunde », et avec l'aimable permission de M. le Directeur professeur K. Weule, je les ai copiés. Ici le seul n° 29 est un pur signe japonais signifiant « san », trois. Le reste, ce sont des signes d'Aïno. On m'a dit que les trois nos 21, 22 et 25 sont de vrais signes d'Aïno. Le 21 est le signe le plus simple des baguettes et porte un nom qui nous montre que c'est l'un des premiers signes de propriété sur les baguettes, « ikupasuy sirosi », le signe de la baguette pour boire. Le n° 22 a nom « aspe noka », de la nageoire dorsale du dauphin ; le n° 25 est expliqué comme la représentation de deux hameçons.

Les nos 30-99, 120, 121, 127, 128 sont des signes copiés sur divers objets (baguettes pour boire, modèles de sabres, vaisselle) appartenant presque tous à des personnes inconnues. Le n°30 « yama-itsi » (signe japonais) ; 38, signe jap. « yama-to » ; 39, yama ; 44, très semblable à un signe chinois « ta » ; 48, très ressemblant à un idéogramme chinois « su » ; 51, « itsi yama » ; 52, « yama ten-ni » ; 53, ressemble à un signe japonais « vo » ; 59, ressemble à l'idéogramme chinois « hito » ; 62, Jap. « ya-dzirusi », signifie « Daki yama-gata » ; 68, Jap. ya-dzirusi « uroko gata » ; 73, lettre japonaise « katakana » signifiant « ka »; 76, le même, « ki » ; 81, le même, « pe » ; 95, le même, « i » ; 120, Japon. « Yama tsiu » ; 127, « Jap. kanemaru ».

Le n° 98 est un trou dans la baguette et est donné comme un vrai signe.

Les nos 100-119, sont des signes que j'ai copiés en 1903 dans l'île Yesso dans quelques villages : 100-112, Imokpe; 113-116, Piratori ; 117-118, Siravoy ; 119, Sikiu. Le n° 114 est en Jap. Yama-day ; le n° 117 (voir le n° 121) est très usé chez les Aïno et s'appelle « tsikap ru », c'est la trace d'un oiseau ; mais aussi il est usité chez les Japonais. Je l'ai vu comme une « trade-mark » d'une fabrique de papier. Le n° 118 porte le même nom que le n° 22.

Les nos 122-126 existent sur une baguette attachée à une tabatière, au British Museum, où M. T. A. Joyce m'a permis de contrôler tous les objets Aïno. Le n° 122, est un « ka » japonais ; 123-126, sont japonais, ki, ra, to, ri (ou Piratori, le nom du village).

Les nos 129-132, se trouvent dans le livre de Savage Landor. « Alone with the hairy Ainu 1893 » (page 218). L'auteur suppose que le n° 129 rend l'idée de la maison ; 130, le canot ; 131, la cage d'un ours ; 132, un résultat de fantaisie. Je peux corriger l'explication du n° 129, car c'est Jap. « Daki yama-gata » (voir le n° 62), et le 131, c'est la représentation d'un châssis pour étendre la peau de l'ours (voir le même 72 et 104). Le même signe est donné par S. C. Holland, voir la page 243.

Le n° 133 est décrit par le prof. Starr (voir la page 65).

134-136. Sur les baguettes apportées au Musée de la Smithsonian Institution à Washington par Benj. Smith Lyman en 1875.

137-140. Sur les cuillers des Aïno de la rivière Saru (ibidem, apportées par R. Hitchcock).

141-148. Sur les baguettes des Aïno de la rivière Saru (ibidem. apportées par R. Hitchcock).

149. Sur un Baby carrier apporté des Aïno de l'île de Sikotan (ibidem.)

150. Sur une baguette des Aino de Betsukai (ibidem., R. Hitchcock).

151. Sur une baguette des Aino de Yeterof (?) (ibidem).

152-159. Sur les baguettes des Aïno qui se trouvent au Musée d'Histoire Naturelle de New-York.

160-170. Sur les baguettes, qui se trouvent au Musée Ethnographique de l'Académie des Sciences à Saint-Pétersbourg [1].

Sur les propriétaires des signes j'ai reçu des renseignements pour quelques signes :

Le n° 30 est le signe du père de la femme de Mombet, qui était à l'exposition de Londres; 31, de Kanekatoku de Piratori ; 32, d'un Aïno de Mombet, qui était à l'Exposition à Londres ; 33, d'un Aïno du Sipittsara; 38, Sirambeno de Niptani ; 117, de deux Supanram et Ekastuk de Siravoy; 118, de deux frères Ekastepa et Susan aynu de Siravoy ; 119, du Kuypatu de Sikiu ; 120, d'un Aïno de Niptani ; 128, d'Yayukkore Aïno de Penakori.

∴

Je passerai maintenant aux signes les plus importants selon les Aïno, signes qui sont employés dans leurs relations avec les dieux durant le sacrifice, puis successivement pendant le festin du sake [2].

Ces signes, figurés par différentes coupures, sont faits, d'habitude, par l'incision directe du couteau sur des bâtonnets fraichement préparés pour les moustaches. Ces bâtonnets découpés en trois ou quatre endroits, sont nommés *kike-us'-pas' uy* [3] pour les distinguer d'autres bâtonnets beaucoup plus finement préparés, ornés de différentes sculptures, qui sont employés pendant les banquets et sont nommés *iku-'pas' uy* [4].

Ces bâtonnets de cérémonie se préparent chaque fois en deux exemplaires et servent de complément à deux « inau » identiques préparés en même temps qu'eux.

Chaque bâtonnet est noué sous chaque « inau ». Un « inau » avec son *kike-us'-pas uy* se place dans l'intérieur de la maison, piqué dans le mur de devant, l'autre se pose derrière la maison auprès de l'amas des « inau » des fêtes précédentes et appelé *nusa* ou *inautsipa*.

Chaque bâtonnet a sur sa face supérieure, aux deux extrémités, trois incisions, comme le représente aussi le dessin du livre de M. J. Batchelor « The Aïnu and their Folklore », p. 137 [5].

1. Je dois de sincères remerciements, pour m'avoir communiqué les signes de ces Musées à M. Cl. Wissler, de New-York et à M. L. Sternberg, de Saint-Pétersbourg.

2. Sur cette espèce de signes je n'ai rien rencontré dans la littérature sur les Aïno. M. Batchelor n'en parle que dans le dictionnaire : An Ainu-English-Japanese Dictionary, Tokyo 1905, page 174 : « Inao bear some mark or sign by which the gods may know who is the offerer ».

3. Littéralement « une baguette ayant les incisions ».

4. Littéralement « une baguette pour boire ».

5. Presque chaque objet préparé par les Aïno porte, au moins, une incision. Sans cette incision, m'ont dit les Aïno, l'objet serait privé d'âme (« ramatsi »).

Sur de tels bâtonnets qui étaient à l'exposition de Londres, j'ai remarqué, en outre, d'autres incisions sur le milieu du bâtonnet entre les deux faisceaux de copeaux non arrachés. Me renseignant à ce sujet, j'ai reçu les explications suivantes : Les Aïno habitant le long de la rivière Saru, le long de ses affluents et sur les côtes de certaines rivières voisines, comme Muka, Mo-pet, ne font aucune incision sur « inau » et pour cette raison celui-ci ne peut être ambassadeur auprès des dieux (*souko kara koyaykus*'). Pour cette mission on emploie alors le bâtonnet à moustaches, comme ayant sur soi le signe de son constructeur s'adressant à ses dieux [1].

Voici par exemple une courte prière : « Moi Kanekatokou — de cette grande mère, le feu — j'apporte au dieu des sommets des montagnes le sacrifice de mon sake et « inau ». Toi le bâtonnet découpé, étant ambassadeur [2], tu iras chez le dieu. Et moi, j'aurai probablement un bon rêve ». (Ce qui signifie : il aura le succès à la chasse avant laquelle il a fait une telle prière.)

Les Aïno qui habitent plus à l'est, à Atkes et aussi le long des rivières Iskari et Tokaptsi, dont les habitudes étaient bien connues des personnes qui m'ont renseigné, font aussi, semble-t-il, leurs signes sur « inau » indépendamment du signe sur le *kike-us*'-*pas*' *uy*.

Des dix-sept signes que j'ai réussi à recueillir, il n'y en a que deux qui présentent un sens figuré : l'un (n° 12, tableau III), « *tu marek sirosi* », image de deux hameçons de pêche, l'autre (n° 1) « *as*' *pe noka* », représentation de la nageoire dorsale des poissons.

Les autres signes n'offrent qu'une combinaison variée de différentes entailles ordinaires. L'une d'elles (n° 13, tabl. III), porte le nom « *monetok sirosi* », ce qui signifie littéralement « le signe qui est au bout de la main », parce que les mêmes incisions se font (d'ailleurs seulement dans le village Piratori) sur le bâton avec lequel on finit d'abattre le saumon tiré de la rivière. Ce signe appartient, maintenant, aux descendants des chefs héréditaires de ce village.

Quant à l'origine des signes et à leur développement postérieur, j'ai reçu des Aïno ce seul renseignement, que ces signes datent de « Okikurumi », un premier « Aïno » demi-dieu légendaire, et se nommaient autrefois « *ekas itokpa* », c'est-à-dire les entailles du grand-père.

Quant à l'héritage de ces cachets particuliers, de ces armoiries de famille, je n'ai

1. Je remarquerai ici que le bâtonnet de cérémonie comme le bâtonnet ordinaire ont, en dessous, à la pointe qu'on trempe dans le « sake », une petite entaille nommée *parumbé*, c'est-à-dire la langue. Elle est le symbole de sa propre prédestination : transmettre la prière de l'Aïno à ses dieux.

2. Le signe sur le bâtonnet est du genre masculin parce qu'il se présente avec le bâtonnet comme ambassadeur auprès du dieu et que cette action, chez les Aïno, est exclusivement appropriée aux hommes.

reçu que des indications vagues, confuses, qui demandent fortement à être contrôlées, par les faits, sur les lieux même.

D'ailleurs, peut-être s'exprimait dans ces indications cette organisation chaotique des Aïno, où la survivance de la filiation maternelle est demeurée très forte, tandis que la filiation paternelle, qui a commencé seulement à s'implanter et qui n'est pas encore développée en système, s'est dispersée en communes de familles.

Les signes (placés sur les bâtonnets) nommés habituellement « *inau sirosi* », c'est-à-dire le signe d' « inau », passaient du bisaïeul et du grand-père par le père dans la lignée masculine.

Mais des quatre Aïno qui se trouvaient à l'Exposition de Londres, deux bénéficiaient de ce principe, tandis que les deux autres profitaient des signes de la parenté maternelle.

1. Un Aïno, du village de Mombet, fils de Japonais, mais élevé dans la famille de sa mère, avait reçu le signe du père de la mère.

2. Le jeune Aïno du village Niptani ayant, dans son enfance, perdu son père et ayant été élevé par sa mère à l'aide du frère de celle-ci, faisait usage du signe de son oncle.

Le vieillard Hassekatou m'a dit qu'il y a six hommes qui se servent de son signe : lui et ses cinq cousins. Du signe « *monetoko sirosi* » (nº 13) usent dix hommes. Il m'a affirmé que si, en général, tous les fils héritent du cachet paternel, il arrive aussi souvent que l'aîné seul en profite, et quant aux autres ils reçoivent en s'installant le cachet de leur beau-père, avec son assentiment bien entendu.

D'autres Aïno ne reconnaissaient cette coutume que dans le cas où le beau-père était privé de fils et n'avait que des filles.

Il convient de tenir compte de ce que l'entrée d'un homme étranger dans une maison et l'accueil dans la famille était un phénomène très répandu, nullement offensant pour l'homme. Aussi, je crois très volontiers, qu'au moins dans les temps anciens, l'échange du signe paternel contre le signe du beau-père avait lieu assez souvent.

Selon les paroles d'un vieil Aïno, il y eut des cas où le fils, encore jeune garçon, quitta la maison paternelle. Un tel fuyard était reçu par une famille quelconque, et au bout de plusieurs années de séjour, s'il montrait un bon caractère, recevait la fille du maître pour femme ; puis, quand il avait organisé son ménage à part, il recevait le signe de son beau-père et devenait, comme s'expriment les Aïno, « *iriwaki* » c'est-à-dire parent.

Mais, en général, on ne pouvait ni vendre, ni changer le signe sur « inau » ; il était seulement permis de l'offrir en cadeau dans des cas semblables à celui qui vient d'être cité.

(*A suivre*).

LÉGENDES ET COUTUMES SÉNÉGALAISES

Publiées et commentées par Henri Gaden.

CAHIERS DE YORO DYAO

INTRODUCTION

Au cours de l'expédition qu'il fit, en 1855, au Ouâlo, contre les chefs de ce pays et leur allié, l'Émir des Trarza Mohammed el Habib, le Gouverneur Faidherbe, lisons-nous dans les Annales Sénégalaises, « voulant chercher à reconstituer le malheureux Ouâlo, offrit à Yoro Dyâo, homme de bonne famille, qui s'était déclaré pour nous et nous avait servi de guide, de l'en nommer chef. Yoro Dyâo déclina cette offre pour lui-même et proposa à sa place son frère Fara Penda, réfugié dans le Cayor, et qui, du temps de M. Kernel, gouverneur du Sénégal en 1833, avait déjà combattu dans nos rangs avec beaucoup de dévouement. Fara Penda accepta, et, à partir de ce moment, il nous rendit les plus grands services en ralliant petit à petit les gens du Ouâlo et rétablissant les villages, tout en soutenant une lutte acharnée contre les Maures [1] ».

Fara Penda avait un fils, précisément nommé d'après ce frère qui venait de le désigner au choix du Gouverneur. Le jeune Yoro Dyâo fut élevé à l'École des otages créée par Faidherbe en cette même année 1855 ; il s'y fit remarquer par son intelligence et son application, et un arrêté du Moniteur du Sénégal nous le montre investi dès 1861, malgré sa jeunesse, du commandement d'un canton du Ouâlo. Les états de service de Yoro Dyâo attestent qu'il a su rester fidèle aux exemples de dévouement à la France que lui avait donnés son père, Fara Penda. Il commande aujourd'hui le canton de Foss-Galodjina (Ouâlo)

Chaque vendredi soir, autrefois, dans les royaumes sénégalais, les griots du roi se réunissaient auprès de lui et, devant le prince et ses courtisans assemblés, leur chef chantait les louanges des rois depuis le fondateur légendaire de la dynastie. Des coutumes analogues ont existé dans la plupart des royaumes indigènes païens ou d'islamisation récente, où toute chronique écrite faisait défaut, et c'est ainsi qu'au Sénégal, dans certaines familles de griots, se conservait, plus ou moins fidèlement, le souvenir de la série des rois et des événements les plus remarquables de leurs règnes [2].

Chez les nobles, on se groupait souvent, après le repas du soir, pour causer des ancêtres, et l'on retenait les enfants et les jeunes gens à ces réunions pour les instruire dans le passé de leur famille.

Certains indigènes, servis par une bonne mémoire et une intelligence plus vive, s'intéressaient à ces traditions et légendes au point de s'instruire de celles des

1. Annales Sénégalaises de 1854 à 1885, p. 19.

2. L'intérêt professionnel ne pouvait manquer de pousser les griots à amplifier ces événements et à attribuer au premier roi l'origine la plus illustre; c'est là une cause, non négligeable, de déformation de la tradition par ceux mêmes qui sont chargés de la conserver.

familles et même des royaumes voisins et se faisaient peu à peu une réputation de spécialistes en ces matières. Fara Penda était de ceux là et, encore aujourd'hui, Yoro Dyâo, qui a hérité de cette même réputation, ne parle qu'avec vénération du savoir de son père. La connaissance du français qu'il avait acquise à l'École des otages permit à Yoro de prendre des notes sur les récits de son père et, plus tard, sur ceux des griots et des vieillards dont il écouta les récits. C'est à l'aide de ces notes, et dans le seul but de fixer pour lui-même ses souvenirs, qu'il a rédigé les deux cahiers qui suivent, sans supposer qu'ils pourraient être publiés un jour. Nous le remercions d'avoir bien voulu nous les confier et nous donner les renseignements complémentaires qui nous ont paru nécessaires à leur intelligence.

Les notes de Yoro Dyâo sont disséminées sur des feuilles volantes, sur des carnets où elles sont mêlées à d'autres renseignements, enfin elles ne sont souvent pour lui qu'un moyen mnémotechnique de se rémémorer un récit qu'il sait presque par cœur. Il est donc seul à pouvoir en tirer parti, et nous souhaitons vivement qu'il les utilise pour la rédaction de nouveaux cahiers.

Il importe de préciser tout d'abord le sens de quelques mots ouolofs que Yoro Dyâo emploie couramment dans ses récits.

Chez les Ouolofs, la base de la société est la famille, c'est-à-dire l'ensemble des individus issus d'un ancêtre commun auquel ils rattachent leur généalogie. La filiation pouvant être suivie soit dans la ligne masculine, soit dans la ligne utérine, on conçoit que des familles basées sur l'une ou l'autre filiation puissent se constituer.

Yoro Dyâo nomme *guènyo*, du nom d'une cordelette que les hommes portent autour des reins, la famille par filiation masculine, composée des descendants d'un même homme. L'ensemble des individus issus d'une même femme, à laquelle ils se rattachent par filiation utérine, constitue une famille que les Ouolofs nomment *mène*, « sein », ou *bir-oub-ndey*, « ventre de mère » ; Yoro Dyâo emploie la première de ces expressions. Dans les royaumes sénégalais, les familles *mène* avaient acquis une puissance considérable et constituaient, presque à elles seules, la noblesse du pays, aussi des clients s'agrégeaient-ils à elles qui profitaient de leur influence, tout en l'augmentant, sans toutefois participer à l'héritage des biens et des pouvoirs qu'elles possédaient. L'ensemble d'une famille *mène*, c'est-à-dire des physiquement apparentés, et de ses clients, formait un *khèt*. Chacun de ces groupements avait un nom, qui était celui de la famille *mène* qui en formait le noyau. Ce nom n'était employé ni pour désigner, ni pour saluer les membres du groupement qui le portait. Les Ouolofs, prétendant marquer ainsi la prééminence de l'homme sur la femme, ne se désignent et ne se saluent que par leur nom de clan, ou *sant* [1], lequel leur est transmis par leur père. Les familles *guènyo* sont, en effet, groupées par clans, dont les membres se considèrent comme issus, à une époque fort éloignée, d'un même ancêtre mâle, et observent les mêmes interdictions Il n'y avait pas, pour les familles *mène*, de groupement analogue au clan, mais chacune de ces familles avait ses interdictions propres, que ses membres observaient en même temps que celles du clan dont ils faisaient partie par leur famille *guènyo*. Yoro Dyâo s'interdit l'iguane, parce que cet animal est tabou pour le clan des Dyâo, auquel il appartient par son père ; en outre, faisant partie, par sa mère, de la famille *mène* Boul, il ne doit avoir aucun contact avec le serpent boa, ni rien entreprendre un mardi. Du vivant de sa mère, qui appartenait au clan des Mbody, pour lequel l'antilope bubale est tabou, Yoro Dyâo évitait aussi de manger de cette antilope, mais c'était uniquement par respect pour sa mère qu'il s'imposait cette privation.

1. Le *sant* est l'équivalent exact du *yettôde* des Toucouleurs et des Peuls de l'ouest.

A cette division de la société par familles, s'est superposée une division par castes.

La première et, de beaucoup, la plus nombreuse de ces castes, est celle des *dyambour*. Le mot « libre », par lequel on traduit, en général, *dyambour*, ne doit pas être pris seulement dans un sens opposé à « captif », il doit s'entendre dans le sens plus général de « libre de toute souillure ». Le dyambour est celui qui, n'étant pas et n'ayant jamais été captif, n'est d'aucune des autres castes. Ceux qui appartiennent à l'une de ces autres castes, toutes plus ou moins méprisées, sont appelés *nyènyo*, d'un mot peul qui signifie « flatteur », car leur caractère commun est de flatter les dyambour pour en obtenir des cadeaux.

Les nyènyo se divisent en plusieurs castes dont la hiérarchie est la suivante : 1° les *Nit-nyòu-nyoul*, « gens noirs », et les *Dom-ou-dyambour*, « descendants du dyambour », castes impures parmi lesquelles les rois prenaient, de préférence, les captifs qu'ils vendaient aux traitants européens [1] ; 2° les *Teug*, forgerons et bijoutiers; 3° les *Oudé*, tanneurs et cordonniers; 4° les *Tamakat*, qui jouent d'un tam-tam nommé *tama* ; 5° les *Khalmbane*, chanteurs qui s'accompagnent d'une sorte de guitare de forme particulière ; 6° les *Mâbo*, tisserands, qui sont aussi chanteurs et jouent du *tama* ; 7° les *Sènye*, fabricants de pirogues, de bois de selles et de calebasses en bois ; 8° les *Lâobé*, qui fabriquent tous les ustensiles en bois et tous les tam-tams en usage dans le pays ; 9° les « Griots », qui chantent, jouent de tous les instruments, demandent des cadeaux même aux autres nyènyo et forment la caste la plus méprisée comme la plus redoutée.

Toute alliance avec un membre de ces différentes castes était interdite aux dyambour ; cependant, ces interdictions furent parfois violées, puis qu'on trouve chez les nyènyo des familles qui appartiennent à des clans dyambour.

Au dernier degré de l'échelle sociale étaient les captifs, divisés eux-mêmes en « captifs de case » et « captifs de couronne », ceux-ci n'existant que dans les familles royales ou nobles et constituant l'apanage du chef.

Au point de vue politique, les dyambour se partageaient en nobles et en *badolo* [2], ou roturiers, ceux-ci largement exploités et pillés par les rois, les chefs, les nobles et leurs captifs. Il y avait une hiérarchie entre les familles nobles.

Au Ouâlo, par exemple, il y avait une famille royale, à filiation masculine, qui faisait partie du clan des Mbody, et trois familles princières, à filiation utérine, la *Loggar*, la *Dyeus* et la *Tédyek*. Pour pouvoir être élu Brak, il fallait appartenir, par son père, à la famille royale et, par sa mère, à l'une des trois familles princières.

Un second ordre de noblesse comprenait les familles à filiation utérine qui élisaient le Brak, et un petit nombre de familles à filiation masculine chez lesquelles étaient pris les chefs de certaines provinces, mais qui n'avaient que voix consultative à l'élection du Brak.

Enfin un troisième et dernier ordre de noblesse comprenait deux ou trois familles à filiation masculine qui avaient le privilège de fournir les chefs de certains cantons.

Dans ces familles *guènyo* nobles, le choix du chef était influencé par son origine utérine, même quand il n'était pas obligatoire qu'il appartînt à une certaine famille *mène*, comme cela avait lieu, par exemple, pour le Mbêtyo, chef de la province de Pêtyo, qui devait être, par son père, d'une certaine famille du clan des Dyôp et, par sa mère, de l'une des familles *mène* Dyinye ou Dyinye Lâr. L'influence politique était donc aux familles à filiation utérine, et si l'oncle de notre auteur

1. Au sujet de ces castes impures, voir l'appendice 1 du deuxième cahier.
2. Du peul *bâydolo*, qui vient de *wâsde dôle*, « n'avoir pas de pouvoir ».

avait refusé pour lui-même et fait donner à son frère le commandement du Ouâlo que lui offrait Faidherbe en 1855, c'est que lui-même n'était que de petite noblesse, tandis que Fara Penda appartenait, par sa mère, à la famille princière Loggar. Les familles *mène* cherchaient à se constituer des domaines fonciers ; la terre dont elles disposaient leur permettait, en effet, d'augmenter le nombre de leurs clients et, par suite, leur influence au moment de l'élection du Brak, et aussi de vivre et de conserver leur clientèle pendant que les familles rivales étaient au pouvoir. Les Brak faisaient donc volontiers, si les grands y consentaient, des donations de terre à leur famille *mène* ou à celles dont ils voulaient s'assurer l'appui ou qui leur avaient rendu des services. C'est là une des origines de la propriété foncière qui avait commencé de s'organiser au Ouâlo, dans des formes analogues à celles qui existaient au Fouta sénégalais. Cependant les Brak avaient intérêt surtout à augmenter le nombre des captifs de couronne de la famille royale, puisque ces captifs, qui constituaient leur garde personnelle pendant leurs fonctions, étaient pour eux une force qui les aidait à se maintenir contre les entreprises des familles *mène* rivales et pouvait les garantir, au besoin, contre les revirements du parti qui les avait élus.

Dans la réalité, il résultait de cette organisation même que le Brak devait se procurer les ressources nécessaires pour s'assurer le dévouement des captifs qui constituaient sa force, satisfaire son parti et calmer, dans la mesure du possible, les appétits des partis rivaux. Le produit d'impôts mal organisés ne pouvant lui suffire, il était dans l'obligation de piller pour rester au pouvoir et encore n'était-il jamais certain de réussir à s'y maintenir à moins de se rendre redoutable à tous par une activité particulière.

Une situation analogue se rencontrait dans les autres royaumes, avec cette différence, cependant, que, dans le Dyolof, les droits ne se transmettaient que dans la ligne masculine, tandis que, dans le Sine et le Sâloum, le pouvoir était entièrement entre les mains de la famille *Guélouar*, qui était à filiation utérine et d'origine mandingue.

Yoro Dyâo attribue à des influences peules anciennes la formation de ces familles à filiation utérine qui, chez les Ouolofs, forment la presque totalité de la noblesse et ne se rencontrent ni chez les roturiers ni parmi les castes de ayênyo. Chez les peuls païens, comme chez les Sérères, les biens ne s'héritent encore que dans la ligne utérine ; les droits au commandement et certains gris-gris destinés à procurer la victoire dans les combats sont seuls à se transmettre dans la ligne masculine. Chez les Peuls islamisés, même depuis longtemps, on enseigne encore aux enfants qu'au jour de la résurrection le père ne reconnaîtra pas ses fils et ses filles, que seul l'oncle maternel (*kâo*) reconnaîtra ses neveux et nièces issus de ses sœurs, et cette croyance est certainement un souvenir de l'époque où les biens se transmettaient dans la ligne utérine. Mais ces coutumes ne furent pas particulières aux Peuls, elles sont encore observées par les Guélouar, chez lesquels les droits politiques même, suivent, comme les biens, la ligne utérine ; elles le furent autrefois par les berbères de l'Ouest, ainsi qu'Ibn Batouta le remarque chez les Messoufa de Oualata [1]; il est donc probable qu'elles furent autrefois générales chez les Ouolofs, comme elles l'étaient chez les peuples qui les entouraient. D'ailleurs, la relation de parenté spéciale que les Peuls nomment *dendirâgal*, et qui s'observe encore chez eux, comme chez les Toucouleurs, entre les enfants des frères et ceux des sœurs, se trouve également chez tous les Ouolofs, qui la nomment *gammé* ou *kal*.

1. *Extraits des voyages de Ibn Batouta*, traduction de Slane. *Journal Asiatique*, 4e série, vol. I, p. 196.

Enfin, chez eux, l'enfant d'un homme libre et d'une captive était captif et propriété du maître de la mère, tandis que l'enfant d'un captif et d'une femme libre, était libre. Il semble donc que le mode de transmission par voie utérine, après avoir été général chez les Ouolofs, ait facilement disparu devant l'influence islamique là où les biens à hériter étaient insignifiants, comme chez les roturiers et les nyènyo, et qu'il se soit au contraire conservé précisément dans les familles puissantes dont il était la base et qui en tenaient leurs droits politiques et leurs biens.

Dans son voyage au Sénégal en 1455, Ca-da-Mosto avait trouvé le roi et les chefs pratiquant la religion musulmane et entourés de marabouts berbères et arabes [1]. Cette islamisation superficielle disparut, probablement au contact des Européens qui commencèrent alors à fréquenter ces parages, et, aux époques auxquelles se passaient les cérémonies que Yoro Dyão nous décrit dans son deuxième cahier, les rois et les chefs, redevenus païens, leurs familles, leurs clients, leurs captifs, formaient le parti des *tyédo* [2], parti guerrier et païen. Ce parti, détesté pour ses pillages incessants et qui ne pouvait renoncer à des habitudes séculaires, devait forcément disparaître peu après l'établissement au Sénégal d'une puissance décidée à faire respecter la liberté des transactions commerciales et à interdire la traite des noirs [3].

Bien que païens, les rois des pays sénégalais paraissent avoir toujours pratiqué à l'égard des musulmans une politique très libérale, donnant même aux marabouts, ou *Sérinye* [4], qui en faisaient la demande, des concessions sur lesquelles ils pouvaient s'établir et grouper leurs adeptes. Les chefs de ces colonies musulmanes se nommaient « Sérinye *fac tal* », « marabouts qui nettoient un emplacement pour y faire un feu », le feu à la lueur duquel, avant et après le coucher du soleil, les élèves viennent réciter, pour les apprendre par cœur, les versets écrits sur leur planchette. Les Sérinye *fac tal* étaient maîtres dans leur village et sur leur concession ; ils ne payaient aucune redevance au titre de la terre, bien que celle-ci ne leur fut jamais donnée qu'à titre précaire ; à leur mort, leur successeur, habituellement le plus âgé de leur famille, était élu par la colonie qu'ils commandaient. Tant qu'ils n'intervenaient pas dans les affaires du pays et ne faisaient pas d'agitation religieuse, les bours et les chefs les ignoraient, mais, dès qu'ils se signalaient à l'attention, ils étaient exposés à une répression impitoyable.

D'autres Sérinye étaient attachés à la personne des rois et des chefs et avaient

1. *Relation des voyages à la côte occidentale d'Afrique* d'Alvise de Ca-da-Mosto, *1455-1457*, publiée par Ch. Schefer. Paris, Leroux, 1895, p. 79.

Ca-da-Mosto raconte (p. 86 et suiv.) qu'après avoir passé le « fleuve de Sénéga », il se rendit et débarqua à un endroit de la côte qu'il appelle « la palme de Budomel, qui est une baye et non un port », et passa quelques jours dans le village d'un neveu de Budomel nommé Bisboror. Le village de *mBoro*, qui était l'apanage d'un parent du Damel dont le titre était *Betyboro*, se trouve dans une région où les palmiers sont très abondants et auprès d'un lac de formation lagunaire très voisin de la côte. C'est là que Ca-da-Mosto débarqua. D'après une tradition indigène, la côte formait autrefois, près de mBoro, un estuaire où venaient ancrer les vaisseaux des blancs (*Une mission au Sénégal*, par MM. D. Lasnet, A. Chevalier, A. Cligny, P. Rambaud. Paris, Challamel, 1900, p. 337). Ainsi se retrouve l'endroit où débarqua Ca-da-Mosto, et se confirme la tradition indigène. Au milieu du xve siècle les bancs de sable, qui étaient le rivage en formation, empêchaient les caravelles de pénétrer dans la baie que formait le lac actuel.

2. Le mot *tyeddo*, pl. *sebbe* est actuellement, pour les Toucouleurs et les Peuls de l'ouest, l'équivalent du mot *kâdo*, pl. *hâbe*, pour les Peuls du Mâssina et du Haoussa, et leur sert à désigner tous les indigènes de race noire par opposition aux Européens, Maures, Arabes et Peuls.

3. Les traitants Européens et les diverses Compagnies du Sénégal qui poussaient autrefois les chefs à l'ivrognerie et au pillage pour en tirer un plus grand nombre d'esclaves, ont une large part de responsabilité dans les violences du parti tyédo.

4. Le même mot, *tyérno*, pl. *sérenbe* (forme emphatique *tyérnâdyo* pl. *sérnâbe*) est employé au Fouta dans le même sens de « marabout ».

pour principale fonction de leur préparer des amulettes. Enfin des familles marabouticques s'étaient si complètement inféodées au parti tyédo qu'elles étaient redevenues païennes ; leurs chefs continuaient à porter le titre de Sérinye, en souvenir de leur origine. Certains de ces Sérinye païens tenaient des rois des apanages pour lesquels ils payaient les mêmes redevances que les autres chefs, et qu'ils transmettaient à leurs descendants ; on les nommait Sérinye *lamb*, du nom d'une sorte de gros tam-tam que certains chefs païens avaient seuls le droit de faire battre devant eux [1].

*
* *

Le récit que fait Yoro Dyâo des aventures de nDyadyane nDyâye et de la fondation de l'Empire Dyolof est, il le dit lui-même, « une légende fabuleuse, mais que cependant les Ouolofs tiennent pour vraie » ; mais il n'est pas sans intérêt de savoir quelle origine et quel rôle les indigènes attribuent à leurs anciennes familles royales et princières, ni de constater une fois de plus avec quelle facilité l'imagination populaire fait abstraction de toute notion de temps pour attribuer au même héros des événements qui, vraisemblablement, remplirent plusieurs générations.

Des variantes de la légende de nDyadyane sont données par l'Abbé Boilat [2] et par Bérenger-Féraud [3] ; le même thème de l'étranger pris pour chef par une peuplade pour avoir mis fin à des querelles incessantes en procédant lui-même au partage qui les provoquait, se retrouve au Fouta chez les Lidoubé Dyam [4]. Il est possible que, chez les Ouolofs comme chez les Lidoubé, on ait attribué au fondateur de la famille au pouvoir la personnalité du héros d'un conte populaire.

Des récits légendaires sur Abou-Bekr-Ibn-Omar, conservés dans la famille Loggar et par les griots du Lam-Tôro (à Guédé, près Podor), et dont l'origine n'est peut-être pas très ancienne, ont fourni le moyen de rattacher nDyadyane au conquérant berbère. Des détails abondants et précis donnent à l'ensemble une apparence de vérité historique.

Toutes les traditions conservées par les Ouolofs ne sont cependant pas dénuées de valeur historique, et un curieux exemple vaut d'en être donné.

« Le Bourba Dyolof *Biram*, dit Yoro Dyâo, était fils de Dyelen, fils du Bourba Layti, fils du Bourba *Tyoukli*, fils du Bourba Dyinyelane, fils du Bourba Saré, fils du premier Bourba nDyadyane nDyâye. Le Bourba Biram avait un fils, nommé Dyelen, qu'il destinait à lui succéder et qui portait, en conséquence, le titre de *Boumi*, que l'on donnait au successeur désigné du roi régnant. Boumi Dyelen était l'ami d'un portugais nommé Domingo, et leur amitié était si grande qu'il l'accompagna jusqu'au Portugal. Ils revinrent au Sénégal et, un jour que le Boumi discutait, à Del [5], avec son ami Domingo, il s'oublia jusqu'à le maltraiter, et Domingo le tua d'un coup de fusil.

Boumi Dyelen avait pour mère Yatta nTanye, sœur du Brak Natâgo nTanye, qui avait succédé, au Ouâlo, au Brak *Tyoukli* mBody. Yatta nTanye avait pour mère Maram Dyop, elle-même fille de Faragna Youmeyga, une des sept filles d'Aram Boubakar ».

1. Walckenaer (*Histoire générale des voyages*, vol. IV, p. 195) décrit ce tamtam d'après Barbot et le nomme *olamba*.

Nous devons à Yoro-Dyâo ces renseignements sur les Sérinye.

2. *Esquisses sénégalaises*, par l'abbé P. D. Boilat. Paris, Bertrand, 1853, p. 279.

3. Bérenger-Féraud, *Contes populaires de la Sénégambie*, Paris, Leroux, 1885.

4. Voir appendice I du premier cahier.

5. Del est situé tout près de Bieurt, où Walckenaer, qui renvoie à Marmol, dit que les Portugais avaient commencé un fort lorsqu'ils y vinrent avec Bemoï en 1483 (loc. cit., vol. II, p. 410).

Il est impossible de ne pas reconnaître dans Boumi Dyelene « *Bemoï*, prince des Jalofs », dont parlent les historiens portugais, et qui, ayant été nommé son successeur par son frère *Biran*, qui régnait dans le pays des Jalofs, fut dépossédé du pouvoir par un de ses frères. Bemoï se rendit au Portugal pour y solliciter des secours ; il se convertit et fut baptisé, le roi Jean lui fournit 20 caravelles bien armées pour aider à son rétablissement et bâtir un fort sur la rivière du Sénégal. « Elles abordèrent heureusement avec Bemoï et l'on commença aussitôt à construire le fort, mais, soit par la crainte de quelque trahison, soit par celle d'être arrêté trop longtemps dans un pays barbare, l'amiral portugais (dom Pedro Vaz de Cunna) tua lâchement le malheureux Bemoï », et revint au Portugal sans avoir achevé son ouvrage [1].

La généalogie de Boumi Dyelen, telle que la donne Yoro Dyâo, est certainement inexacte, puisque Boumi était non pas le fils mais le frère du Bourba Biram ; il n'en est pas moins à remarquer que le nom de ce Bourba a été conservé, ainsi que celui du Bourba *Tyoukli*, dans lequel il semble qu'on doive reconnaître le « Zucholin » de Ca-da-Mosto.

Bemoï, ou Boumi Dyelen, était au Portugal vers 1482, il appartenait par sa mère à la famille Loggar du Ouâlo, comme plus tard Fara Penda. En admettant même l'exactitude de sa généalogie utérine, telle qu'elle est parvenue à Yoro Dyâo, on voit que les origines de la famille Loggar remonteraient tout au plus au début du xve siècle, et qu'elle ne peut pas se rattacher au conquérant Almoravide dont les Ouolofs ne sauraient probablement plus rien sans les Maures, qui n'ont eux-mêmes sur lui que des traditions imprécises.

L'importance de l'ancien empire Dyolof a, de même, été très exagérée dans le récit de Yoro Dyâo. Ca-da-Mosto, dans sa relation, nous a laissé un tableau très vivant des difficultés dans lesquelles se débattait ce « roy de Sénéga » qui n'avait pas « certain revenu de dace et gabelle », mais auquel « les seigneurs, pour se maintenir en grâce », faisaient des présents annuels, insuffisants pour ses besoins de sorte qu'il devait piller pour augmenter ses ressources. [2] Enfin, Ca-da-Mosto constate par lui même que les « Barbacins » et les Sérères, c'est-à-dire le Sine et le Sâloum, avaient maintenu leur indépendance contre toutes les entreprises des « roys de Sénéga » [3]. Ainsi se réduit à de plus justes proportions cet empire déjà si mal assuré en 1455 et dont la dislocation date, d'après le P. Labat, de 1566. [4]

La légende de nDyadyane nDyâye n'a donc pas de valeur historique ; quant au deuxième cahier de Yoro Dyâo, il a une tout autre valeur documentaire.

* * *

Le désir d'être complet et précis pousse Yoro Dyâo à ouvrir d'incessantes parenthèses qui le rendent difficilement intelligible ; nous donnons donc une sorte de transcription de son texte, que nous avons d'ailleurs conservé partout où nous avons pu le faire ; ces passages sont entre guillemets. Partout ailleurs nous avons serré le texte d'aussi près qu'il a été possible, sans y rien ajouter ni en rien retrancher, en ne nous laissant guider que par le seul souci d'y apporter de la clarté.

1. Walckenaer, *loc. cit.*, vol. I, p. 99 et suiv. d'après de Barros, et vol. II, p. 410 d'après Marmol. Voir aussi, a. s. de Boumi Dyelen, une intéressante *Notice sur les Sérères*, du col. Pinet-Laprade, *Moniteur du Sénégal*, année 1865, p. 46.
2. Ca-da-Mosto. *Loc. cit.* p. 76.
3. Id. p. 128-130.
4. P. Labat, *Nouvelle relation de l'Afrique occidentale*. Paris, Cavelier, 1728. Vol. II, p. 248.

PREMIER CAHIER DE YORO DYAO

Légende de nDyadyane nDyâye, et de la fondation de l'empire Dyolof.

« Vers l'an 1200, parut à nos ancêtres sénégalais, au bord de notre fleuve, le « Sénégal, un vénérable religieux musulman du nom de Boubakar-ebn-Amar, « appelé aussi *Abou Dardaq* [1]. Ce marabout auquel la tradition attribue [d'être] « l'auteur de l'introduction et le prêcheur primitif de l'Islam dans nos contrées « est aussi, d'après elle, descendant direct de son homonyme [2] Boubakar-ebn- « Amar, relié au prophète Mouhamed, par une parenté, non trop éloignée, de « consanguinité.

« Il vint de la Mecque, dit la tradition (du Maroc, peut-être), avec une famille « très nombreuse et d'immenses richesses en or, chevaux arabes, chameaux, « vêtements en soie dorés en différentes façons et [vêtements] ordinaires. Il s'établit « avec sa tente en or, entourée d'un grand nombres de [tentes] en laine, dans un « endroit appelé depuis *Brane-ou-gouyar*, en ouolof *Brane le froid*, c'est-à-dire « *le saint*, à cause qu'un parent de l'Apôtre de Dieu l'avait habité. » Ce lieu se trouve entre le village actuel de Brane (Brenn) et l'étang de Wêl [3]. Brane-ou-Gouyar et ses environs, sur une vaste étendue, constituent, à cause du séjour qu'y fit Boubakar-eb-Amar, un domaine [4] appartenant à ses descendants au Ouâlo qui forment la famille *même* princière *Loggare* (Logre) de ce pays.

De sa femme Maryam, la seule femme arabe qu'il eut emmenée au Sénégal Boubakar-ebn-Amar eut deux filles, *Haram Boubakar* et *Lahlia*. Haram Boubakar,

1. D'après des légendes qui circulent au Fouta, la première conversion des indigènes à l'Islam aurait été opérée par une colonne venue de La Mecque et qui campait dans l'île à Morfil, près de Mboumba, chef-lieu actuel du Lao. Un personnage religieux important, nommé Abou Darday, aurait fait partie de cette colonne et serait enterré sous un monticule dont M. l'Administrateur Mathieu, commandant le cercle de Pédor, a bien voulu nous confirmer l'existence dans l'île à Morfil, à un kilomètre environ de Mboumba. Suivant d'autres, Abou Darday aurait simplement campé sur ce monticule et serait, plus tard, mort à La Mecque, où il serait retourné avec sa colonne. Yoro Dyâo, comme les chefs du Dyolof, identifie Abou Darday à Abou-Bekr-Ibn-Omar, dont le tombeau est cependant connu et se trouve en un point de la barrière orientale du Tagant nommé Oum-Loueytgat. Si on se rapporte au passage de l'Histoire des Berbères (*Trad. de Slane, vol. II, p. 68*), où Ibn-Khaldoun décrit l'île du Sénégal dans laquelle Abd-Allah-ibn-Yacîn se retira pour préparer le mouvement Almoravide, on conviendra qu'il serait plus vraisemblable d'attribuer au légendaire Abou-Darday la personnalité d'Ibn-Yacîn. Dans cette hypothèse, l'île du récit d'Ibn Khaldoun serait l'île à Morfil. Rappelons d'ailleurs que dans une notice sur les Almoravides, parue dans le *Moniteur du Sénégal* du 3 mars 1857, L. Flise dit, sans donner les raisons de son affirmation, qu'Ibn-Yacîn sortit d'une île du Sénégal située à peu près à hauteur de *Ngigilonye*.

2. Ce passage et le seul dans lequel Yaro Dyâo parle de deux personnages du nom de Boubakar-ebn-Amar. Partout ailleurs il entend bien désigner sous ce nom le conquérant Almoravide qui passe pour avoir conduit les tribus Maures jusqu'au fleuve.

3. « Etang » se dit, en peul, *wêndu*, pl. *bêli*, racine *wêl*. C'est donc aux Peuls qu'il faut attribuer ce nom, comme celui de *Ouâlo*. *Wâlo* se dit au Fouta de tous les terrains inondés par la crue annuelle. *Walde* « couler, se répandre sur une surface ». *Wâlde* « passer la nuit ». *Wâlâgo* « se coucher » (dans les dialectes de l'Est).

4. Une propriété foncière s'était organisée au Ouâlo dont les formes étaient très voisines de celles qui existaient au Fouta. Cependant ces domaines étaient, au Ouâlo, peu nombreux et peu étendus.

l'interdite à Boubakar, expression allégorique « qui couvre le père et la fille d'une sainteté prééminente [1] ». Maryam reçut le surnom de *Emoul Banina, la mère des deux filles*, sous lequel elle est en général connue dans les traditions des Ouolofs. De Haram Boubakar sortit la famille *mêne* noble du Ouâlo, dite de *Avam Bakar*. Lahlia fut stérile.

Boubakar-ebn-Amar fit un long séjour à Brane-ou-Gouyar, au milieu des *Oulad Rizg* [2] qui habitaient alors cette partie du Sahara que le Sénégal limite au Sud, avec leur nombreux *Zenaga* (tributaires ou berbères); il ne tarda pas à devenir l'objet d'une grande vénération de la part des Maures et des noirs qui peuplaient les deux rives du Sénégal. De là, le saint homme se rendit « dans plusieurs pays « loin de sa résidence, enseignant et prêchant l'Islam chez les noirs, en ce « moment idolâtres ».

Pendant un de ses voyages, il convertit le Lam-Tôro *Abrann*, alors Empereur d'un vaste territoire comprenant le Fouta Tôro, le Gadyaga, le Kaméra, le Guidimakha et le Dyawara. Le Lam-Tôro lui donna en mariage sa fille *Fatimata Sal* qui le rendit père d'un homme dont le souvenir vivra longtemps en Sénégambie. Cet homme, nommé Ahmadou, fut appelé ensuite *Ndyadyane Ndyâye*, nom sous lequel il régna 44 ans (1212-1256) sur le grand Empire qui fut formé, comme nous le verrons, des royaumes de Ouâlo, Cayor, Baol, Dyolof, Sine, Sâloum et d'une province du Fouta voisine du Ouâlo et appelée aujourd'hui le Dimar. La domination de Ndyadyane Ndyâye s'étendit par le Sud, jusque sur le Bambouk.

Les deux familles royales Loggar, du Ouâlo, et *Mouyoye* du Cayor et du Baol, dans lesquelles les droits au commandement se transmettent par filiation utérine, sont également issues de Boubakar-ebn-Amar. Ces filles se nommaient *Fâdouma Youmeyga* et *Fragna Youmeyga*.

Fadouma Youmeyga épousa en premières noces le prince peul *Isma*, Ardo des Peuls Ouodâbé [3] et qui possédait un vaste domaine nommé Salgouf dans cette région aujourd'hui déserte qui sépare le Ouâlo du Dyolof et qui était alors très peuplée de Peuls et de Ouolofs. De cette union naquit une fille, *Tako Salgouf*, qui est la souche de la famille *mêne* Mouyoye.

En secondes noces, Fadouma Youmeyga épousa *Barko*, frère utérin de Ndyadyane, à qui il succéda sur le trône du Ouâlo, et qui fut le premier souverain de ce pays à porter le titre de Brâk. Elle en eut une fille, *Déguêne Mbodye*, qui fut une des souches de la famille *mêne* Loggar, du Ouâlo, et deux fils, *Tyaka-Mbar* et *Amadou Fadouma*, qui furent tous deux Brak après la mort de leur père.

Amadou Fadouma étant mort sans enfants, les Braks furent pris, par la suite, parmi les descendants, en ligne paternelle directe, de Tyaka Mbar. Ils devaient en outre être issus, par filiation utérine, soit de Fragna Youmeyga ou de Déguêne Mbodye, souches de la famille *mêne* Loggar, soit de *Ndoy Demba*, femme de Tyaka Mbar et souche de la famille *mêne Dyos* ou *Dyés*, soit de *Guéte May Beutt*, autre femme de Tyaka et originaire de la famille *mêne Tédyèk*. En résumé, il fallait, pour pouvoir être Brâk du Ouâlo être de la descendance *guênyo* directe de Tyaka Mbar et appartenir à l'une des trois familles *mêne* rivales : Loggar, Dyés et Tédyèk.

1. Les Maures rient de cette légende et disent que Abou-Bekr-Ibn-Omar ayant campé une nuit près de Brenn, aurait exigé une femme des noirs du village. De cette rencontre serait née une fille qui aurait été nommée Haram-Boubakar en souvenir du péché commis par son père, et de son origine batarde.

2. Les Oulad Rizg, qui étaient une branche des arabes Beni-Hassan, ne sont venus dans cette région que longtemps après Abou-Bekr-Ibn-Omar.

3. Les Ouodâbé sont une importante tribu de Peuls pasteurs dont les terrains de parcours sont dans le Dimar et dans le Ouâlo et dont les chefs appartiennent au clan des *Soh*.

Ndoy Demba était fille du Lébou *Demba Ndoy* et de *Fatim Mlâdo*, celle-ci fille de *Mlâdo Doy*, fille du Lébou *Mâ-Ndoy* et de la Lébou *Dyémolé Sodé*, fille de *Ndoumgou Dyenn*, fille du fameux *Manyesa Ouali Dyone*, roi du Sine, et d'une femme Sérère du Sine, *Fatim Bey*. *Guéte May Beult* était fille d'un roi Socé (Mandingue) du nom de *Salihou* (fils du célèbre roi Socé *Dang Sissé*) et de *Aoua Dyâg*, fille du Mâlo *Mbanye Dyâg* et de la Peule *Têggue Dyinik*, elle-même fille du Peul Dyinik et de la Peule *Ouedyi Sa Kandé*.

Les sept filles d'Aram Boubakar : Fadouma Youmeyga, Lafna Youmeyga, Fragna Youmeyga, Tyapatga Youmeyga, Mbay Ouad, Fidya Ouad, Dafa Ouad, furent toutes successivement Brâk du Ouâlo après Amadou Fadouma. Elles sont dans la suite des Brâk, les seules femmes qui aient porté ce titre.

« Les noms de ces sept femmes doivent être des noms arabes corrompus dans « les idiomes ouolofs, sauf celui de Tyapatga, qui vient du mot peul *tyapâto*, mal « prononcé des Ouolofs et qui veut dire *arabe*, *maure*, *berbère*. *Diyana* fut le vrai « nom de Tyapatga Youmeyga ; *Tyapatga* fut un nom de caresse par lequel « l'appelait la Peule *Tyoyel*, amie de sa mère.

« *Youmeyga* est la corruption en ouolof des mots berbères *eydou meyyintou* qui « signifient « qui sont ceux ou celles-là ? de quelle famille sont ceux ou celles-« là ? » Ainsi ces deux mots furent donnés en surnom aux quatre sœurs depuis « un jour où des Berbères, les voyant passer près d'eux, l'un d'eux dit aux autres « *eydou meyyintou* ».

Les trois sœurs *Ouad* furent ainsi nommées de leur père *Souaïloum Ouahad*, qui eut d'Aram Bakar les sept filles que nous avons nommées et d'un autre lit un fils *Souleyman Ouad*. Celui-ci fonda le village de *Mbobakhe* qui devint le centre d'une province de la rive droite que les Maures Trarza détruisirent dans leurs guerres avec le Ouâlo. C'était le *Laouar*, dont les chefs portaient le titre de *Bey Laouar* [1].

Souleyman Ouad était fils d'une Peule, *Kadyata*, fille d'*Ali Maryam*, de la famille des chefs des Peuls *Ourourbé* [2], de Guédé (près Podor). Souaïloum l'avait épousée après la mort d'Aram Bakar. Souleyman Ouad transmit le nom de *Ouad* à la famille *quényo* issue de lui.

Mais reprenons la légende d'Ahmadou (Ndyadyane Ndyâye), légende fabuleuse mais que cependant les Ouolofs tiennent pour vraie.

Lorsque, dit la légende, Boubakar-ebn-Amar, ou Abou Darday, fut sur le point de mourir, à Mboumba, chef-lieu de la province du Lao, au Fouta, de la maladie qui l'y avait atteint, il fit appeler sa femme Fatimata Sal, qui l'accompagnait dans tous ses déplacements. Il lui fit ses dernières recommandations « en peu de mots « formées des deux formules ci-dessous, prescrites par le Coran aux musulmans, « et ponctuellement pratiquées par les orthodoxes mahométans : de ne se sou-« mettre à l'expulsion des deux matières excrémentielles qu'en des endroits loin « et cachés de la vue des humains, surtout des femmes et des enfants, et de se « laver les parties souillées jusqu'où le moyen le permet dans les excrémentoires ».

Huit ans après la mort de Boubakar-ebn-Amar, Fatimata Sal appela son fils Ahmadou. Elle lui rappela les recommandations dernières de son père et lui fit part d'un projet qu'elle tenait secret depuis longtemps. Elle ne pouvait rester sans mari et, ne voyant que *Mbakik Bô*, captif Bambara de Boubakar-ebn-Amar qui se conformât aux dernières volontés du défunt, elle avait décidé de lui offrir sa main.

1. Les Ouad ouolofs du Laouar sont devenus les Ouan toucouleurs du Lâo.

2. Les Ourourbé sont une très importante tribu de Peuls pasteurs répandus au Tôro et jusque dans le Fouta Djalon ; leurs chefs sont pris dans le clan *Bah*. D'après le Tarikh-es-Soudan (*Trad. Houdas*, *p. 128*), ils auraient émigré au Fouta après que Askia Mohammed eut tué Tenguella, en 1511-1512.

« Pour toute réponse, Ahmadou, qui ne savait pas nager, gagna précipitam-« ment le fleuve, le Sénégal, et s'y jeta pour y mourir asphyxié. Il ne reparut « point à la surface de l'eau et toutes les recherches faites pour le retrouver « furent vaines ». Ceci se passa à *Gallat*, village de la rive gauche, voisin de Bakel, et qui était alors la capitale du Lam-Tôro.

Le mariage de Fatimata Sal et de Mbarik Bô n'eut lieu que longtemps après la disparition d'Ahmadou qui avait plongé sa mère dans la plus grande tristesse. De cette union naquit un fils unique, *Barka Bô* d'où est issue la famille *Mbodye*, famille *guényo* des Brak du Ouâlo.

Ahmadou ne mourut pas dans l'eau; il put y vivre, dit la tradition, aussi facilement qu'à terre. Il venait de temps en temps à terre reprendre haleine. Il fut vu une fois, couché et dormant, à la pointe de l'île de *Todd*, par un homme du nom de *Yane Sey*, du village de *Nkare-ou-Todd*, situé dans l'île. Réveillé par le bruit des pas de Yane, Ahmadou se précipita promptement dans le fleuve et ne reparut pas. Frémissant de stupéfaction, Yane regagna rapidement son village et raconta l'aventure. Une autre fois, Ahmadou fut vu à *Rouek* (*Roug*), où il n'y avait pas encore de village, par un Peul nommé *Ndyouk-ou-Malik*, nom répandu dans le peuple, qui faisait paître son troupeau par là. Les choses se passèrent comme à Todd; Ahmadou plongea et Ndyouk, effrayé de ne pas le voir reparaître malgré une longue attente, se sauva avec son troupeau et rentra à *Ntionyor* où se trouvait un campement des Dyallobé, tribu dont il faisait partie. Depuis la fondation de Roug, les gens du village entretiennent un abri à palabres à l'endroit où Ndyouk trouva Ahmadou.

Ahmadou entra dans le marigot de *Ndyassèou* (ou *Ndyalakhar*) et y resta longtemps à hauteur du grand village de *Mboy-ou-Gar*, *Mboy le bloc*, ainsi appelé parce qu'il était alors la capitale du Ouâlo et, par suite, un lieu de réunion pour les habitants de ce pays.

Mboy signifie *village des Boy*, « en quelque sorte *Boy-ville* », parce qu'il fut fondé par *Boy*, ancêtre des Boy de Menguênye, qui prirent son nom pour nom de *guényo*.

Les *Seb* et *Baor* du Ouâlo et les gens de Menguènye sont les descendants des anciens habitants du grand village de Mboy-ou-Gar, situé entre Menguènye et Mpal, et qui fut abandonné en 1280, sous le règne du Brak Tyaka Mbar, fils de Barka Bô et de Fadouma Youmeyga.

Rien ne permet plus aujourd'hui de reconnaître l'ancien emplacement de Mboy-ou-Gar, que les grandes et nombreuses buttes formées par les ordures que l'on apportait toujours aux mêmes endroits. Les habitations des grands se distinguaient des cases du menu peuple par l'importance des tas qui s'amoncelaient auprès. On remarque encore aussi des sentiers nombreux et profonds, venant de toutes les directions et creusés autrefois par les multitudes qui venaient à Mboy-ou-Gar pour rendre hommage à Ndyadyane Ndyâye, ou pour leurs affaires personnelles.

La tradition dit qu'à l'endroit du marigot de Ndyalakhar où se fixa Ahmadou, les jeunes gens de Mboy-ou-Gar avaient l'habitude d'aller pêcher. Elle ajoute que, « les esprits n'étant pas développés anciennement comme ils le sont aujourd'hui », les pêcheurs, au lieu de garder chacun le produit de sa pêche, accumulaient leur poisson en un tas unique et qu'ensuite le partage ne finissait jamais sans des batailles où le sang coulait quelquefois.

Pendant tout son séjour dans le marigot, Ahmadou sortit des eaux à trois reprises pour regarder la pêche, mais il ne prononça jamais une parole. La première fois, il ne fit aucune tentative pour faire cesser les rixes à propos du par-

tage et replongea dans le marigot quand les jeunes gens reprirent le chemin du village.

La seconde fois, il courut au devant d'eux dès qu'il les entendit venir. Il tenait à la main une cordelette qu'il avait tressée avec des fibres d'écorce de *rand*, d'acacia à l'écorce textile qui poussait par là en grand nombre. Il fit comprendre par signes aux pêcheurs, en leur montrant un *rand*, de se fabriquer chacun une cordelette semblable à la sienne, pour y enfiler leurs poissons afin que, chacun gardant ses prises, les querelles fussent évitées.

Cette cordelette, appelée *kal* en ouolof, a généralement deux mètres; on en attache les extrémités à une baguette de bois, polie, de 20 centimètres de longueur environ, assez forte pour pouvoir supporter le poids et les secousses des poissons enfilés au *kal*.

Les batailles cessèrent du jour où le conseil d'Ahmadou fut suivi, et les jeunes gens en expliquèrent la raison à leurs parents [1].

Dyâo, dont je descends en ligne directe par filiation paternelle et dont le nom est celui de ma famille *guényo*, Dyâo était alors roi héréditaire du Ouâlo avec le titre de *Lamane* qui, en sérère, signifie *chef propriétaire du sol*; sa capitale était Mboy-ou-Gar. Il avait six intendants, dont les charges étaient héréditaires, et qui étaient, par ordre d'importance *Amar Gueŷ*, *Attmane Boy*, descendant du fondateur de Mboy-ou-Gar; *Ma-Haib-Mbing*, d'origine mandingue; *Youssou Sek*; *Mbaoual Sar* et *Biné Oudd*.

Après plusieurs palabres, le Lamane Dyâo et ses intendants résolurent de capturer cet être extraordinaire. Le Lamane Dyâo était réputé pour son intelligence et son audace. Avec l'aide de ses intendants, il creusa un trou sous le tamarinier à l'ombre duquel Ahmadou avait l'habitude de s'asseoir; il le recouvrit avec soin de branches et de feuillages afin de ne pas éveiller la méfiance de leur futur captif. C'est dans ce trou qu'il se mit en embuscade avec ses intendants, un bon moment avant le commencement de la pêche à l'occasion de laquelle la capture devait avoir lieu.

Arrivés au marigot, les jeunes gens se mirent à pêcher, mais à proximité du tamarinier, comme le Lamane le leur avait recommandé. Bientôt, Ahmadou sortit de l'eau et s'assit à sa place habituelle. Sortant de leur embuscade, le Lamane et ses gens se jetèrent sur lui. Aidés des pêcheurs, ils s'en rendirent maîtres malgré sa très vive résistance,et l'emmenèrent au village. Dyâo le plaça dans une case, sous bonne garde, pour l'empêcher de prendre la fuite, « non pas comme prisonnier, « mais comme un phénomène dont il voulait connaître la nature ».

Les curieux venaient en foule de partout, mais le prisonnier gardait toujours le même mutisme.

Il ne répondait à aucune question.

« Dyâo et les principaux habitants de Mboy-ou-Gar, après avoir employé tous « les efforts pour le faire parler sans en obtenir aucun résultat, réunirent toutes « les plus jolies filles du village, comme appat agissant en des tactiques amou- « reuses. Ce fut par ce moyen qu'on réussit à le faire parler, au bout d'un très long « temps. »

« Ce fut la plus jolie de ces filles, et une des plus intelligentes, *Maram-i-Doyé-* « *Gueŷ*, fille d'Amar Gueŷ, un des six lieutenants du Lamane Dyâo, et qui devint « peu après la femme d'Ahmadou, qui se couvrit de cette fameuse renommée. »

L'élégance et les qualités de cette fille l'avaient fait choisir parmi les autres pour être chargée des soins à donner au prisonnier.

1. Voir appendice 1.

« Un jour, en lui préparant son dîner, elle se disposa à la vue d'Ahmadou et fai-
« sait exprès de vouloir poser sa marmite entre deux mottes de terre comme sup-
« ports sur le feu, au lieu de trois, et comme la marmite menaçait plusieurs fois
« de chavirer quand elle voulait la lâcher, elle la rattrappait et redoublait ses efforts
« pour la fixer sur les deux mottes ; Ahmadou qui la regardait depuis le commence-
« ment, excité probablement d'impressions cordiales quelconques, lui dit en peul :
« *katandé tati* (en ouolof *bos nyat*), *trois mottes*. Ahmadou voulait dire qu'il faut
« trois mottes pour que la marmite puisse tenir sur le feu.

Katande et *bos*, sont en peul et en ouolof, les mots qui désignent tout ce qui sert à soutenir une marmite au-dessus du feu.

Le même jour, vers trois heures, Maram-i-Doyé-Gueÿ passa près d'Ahmadou en fumant sa pipe ; il tendit la main, faisant signe qu'il voulait la pipe.

— Je te donnerai la pipe, lui dit-elle, quand tu parleras, comme tous les hommes dont tu n'es que le semblable.

— *Fodanam, fais m'en tirer,* lui dit-il en peul.

— Quand tu parleras au Lamane et à tout le monde. Tu es cause d'une très grande perplexité dont il faut tirer les esprits égarés des gens.

Yah noddou bé, va les appeler, répondit Ahmadou, en peul.

« Maram-i-Doyé-Guey lui tendit la pipe et courut informer et appeler le Lamane
« qui se rendit ventre à terre au logis du miracle qui leur raconta tout ce que je
« viens de décrire, depuis la proposition faite par sa mère, de se marier avec
« Mbarik Bô.

« Ahmadou déclara qu'il respirait aussi bien dans l'eau que sur terre ; qu'il avait
« toujours à ses côtés quelques *Ntambe* [1], d'une construction colossale et informe,
« qui le nourrissaient de mets [tellement] délicieux que le mélange de la patate
« cuite, réduite en pâte, et du lait frais bien sucré, quoique bien loin d'en approcher
« en délicatesse, pourrait [seul] être donné en comparaison ; et [qu'ils] le proté-
« geaient contre les animaux féroces amphibies ».

Ahmadou continua, au milieu de la population de Mboy-ou-Gar, son existence d'homme extraordinaire. Il préférait la solitude aux divertissements et donnait de ses goûts des preuves incessantes et visibles. Toujours retiré dans sa case, il n'en sortait que pour faire les prières selon les prescriptions de l'Islam, au milieu du peuple païen de Mboy-ou-Gar. Il ne parlait que fort peu, « s'inclinant entièrement
« sous l'autorité du Lamane et de tous ses délégués, et se montrant très affable à
« l'égard des nombreux visiteurs, ou plutôt admirateurs, dont il était journelle-
« ment entouré ».

Voyant qu'Ahmadou persistait dans cet état le Lamane envoya au roi du Sine, *Manyesa* [2] *Ouali-Dyone,* sous l'escorte d'un corps de cavaliers, une mission composée de son propre fils Ntanye Dyao et de Demba Guey, frère de Maram-i-Doyé Guey et futur Tènye du Baol. Ntanye devait donner les renseignements les plus complets du Ahmadou au Manyesa Ouali Dyone, « païen fervent et le plus fort magicien de son temps ».

Lorsqu'il eut entendu le récit fidèle de ces événements, le roi du Sine, saisi d'effroi, mit la main devant sa bouche et s'écria : « *Ndyadyane Ndyâye !* »

En ouolof, sérère et mandingue, *Ndyadyane* est une exclamation d'étonnement toujours motivée par quelque chose d'extraordinaire ; *Ndyâye* exprime, dans les mêmes conditions, la réalité, la pureté. L'exclamation poussée par le roi du Sine

1. Voir Appendice 2.
2. Manyesa est la forme ouolof du titre de *Mansa* porté par les sultans de Melli et qui leur fut emprunté par les chefs des pays mandingues devenus indépendants.

voulait donc dire qu'il considérait Ahmadou comme un phénomème d'une étrangeté indiscutable et complète.

Après être resté un bon moment le regard fixe et la main devant la bouche, Manyesa Ouali Dyone donna l'ordre que l'on hébergeât les messagers et qu'on leur fît bonne chère ; il leur promit de ne pas faire attendre longtemps sa réponse. Il s'empressa de réunir tous les magiciens sérères et mandingues de son royaume et tint conseil avec eux dans les lieux sacrés où se tiennent les *Dyane* (nom sérère des *Ntambe*).

Ntanye Dyao séjourna à *Mbissèl*, alors capitale du Sine, trois jours, suivant les uns, un jour seulement suivant les autres. Une fois épuisées les ressources des sciences augurales, le roi du Sine fit appeler les envoyés et, s'adressant à Ntanye, lui dit : « Dis à ton père que celui qui est entre ses mains est un homme surna-« turel, guidé par les Ntambe, suivant l'itinéraire que leur trace Dieu, pour venir à « Mboy-ou-Gar que lui choisit l'unique maître pour capitale des nombreux pays « dont le Sine et le Ouâlo, son propre royaume, font partie. Qu'il l'élise Mâd (*roi* « en sérère) et se soumette sans hésitation à son autorité suprême ».

Cette nouvelle publiée à son de trompe ébranla gravement l'autorité du Lamane Dyâo.

Cependant Ahmadou ne lui fut complètement substitué que trois jours après le retour de Ntanye Dyâo. Alors, en effet, arriva une ambassade plus importante, envoyée par le roi du Sine, sous le commandement de son fils *Mar Fatim* dont la mère, *Fatim Bey*, est la souche de la famille *même* princière Dyés, du Ouâlo.

Les envoyés étaient chargés d'annoncer à Ahmadou la soumission à son autorité suprême du Manyesa Ouali Dyone et de lui remettre en hommage 300 paires de pagnes, un beau cheval, un jeune garçon et une jeune fille pour son service particulier. Depuis, et jusqu'à la dislocation de l'Empire Dyolof, le tribut payé au Bour-Ba par le roi du Sine fut égal au cadeau fait par Manyesa Ouali Dyone.

Le roi apportait ce tribut au Bour-Ba dans sa capitale, à la *Tabaski* [1] et à la *Kori* [2]. Le Lamane *Palène-Dedd*, titre que portaient, sous l'empire Dyolof, les rois du Cayor, et le Tènye du Baol, ajoutaient à ce tribut trois charges de bœuf de beau sable de Cayor [3] pour l'embellissement du palais du Bour-Ba, et deux charges d'âne d'écorce de baobab dont on faisait des entraves pour ses chevaux.

Malgré sa grande intelligence, le Lamane Dyâo ne trouva aucun moyen de conserver son indépendance ; il fit sa soumission à Ahmadou, que l'on nomma d'après l'exclamation du roi du Sine : Ndyadyane Ndyâye. C'est sous ce nom qu'il est le plus connu et qu'il a régné sur l'Empire Dyolof.

En abdiquant ainsi, Dyâo obéissait en quelque sorte à la pression de l'opinion publique qui avait fort approuvé le message et l'acte de Manyessa Ouali Dyone. Il lui restait cependant un pouvoir suffisant pour qu'il pût conclure avec le nouveau souverain une convention qui lui garantissait, ainsi qu'à son fils Ntanye, des droits importants.

Elle leur assurait tout d'abord l'exercice de deux prérogatives royales : celle de

1. Tabaski est le nom donné par les Ouolofs à la fête de l'Aïd-el-Kebir, ou fête des sacrifices. Ce nom, auquel il faut attribuer une origine chrétienne (Pasca) (*V. R. Basset, Recherche sur la religion des Berbères, Leroux, 1910, p. 39*) a disparu des dialectes zenaga et hassania parlés par les Maures, mais se retrouve dans le dialecte berbère parlé par les Touareg du Hoggar (cf. Motylinski, Grammaire, Dialogues et Dictionnaire Touaregs, publiés par R. Basset, Alger 1908); sa présence chez les Ouolofs — comme chez les Toucouleurs — prouverait donc une première islamisation par des Berbères ne parlant pas encore l'arabe.

2. Kori est le nom de la fête de la rupture du jeune de Ramadan. En poular cette fête porte le même nom : Kor-ka.

3. Cayôr viendrait de *gây-i-dyôr* « ceux du sable (*Yoro Dyâo*).

faire exécuter les jugements ayant prononcé une peine capitale, et celle de condamner à mort des coupables en se conformant simplement aux règles du droit naturel, qui sont « très largement arbitraires ».

Les huit clauses suivantes étaient :

1° La famille du Lamane Dyâo serait considérée dans le Ouâlo, comme de la seconde classe de noblesse, venant immédiatement après la famille royale.

2° Sa famille aurait part, dans l'avenir, à la nomination des rois moyennant le paiement d'une redevance de dix captifs.

3° Dyâo recevait le commandement de la province de *Mounguène* (rive droite) et son fils Ntanye, celle de Nalèou (rive droite); les habitants de ces provinces étant exemptés de toute redevance aux rois, y compris Ndyadiane Ndyâye, à condition de leur être entièrement soumis et fidèles, sous les ordres de leurs chefs Dyâo et Ntanye Dyâo.

4° Le Mâlo *Néoudat-Dyâk*, cousin maternel de Dyâo, était reconnu chef de la province de Gammâlo, dans les mêmes conditions que les chefs précédents.

5° Les Kangames paieraient à Dyâo, le jour de leur nomination, un droit de deux paires de pagnes, et lui feraient, ainsi que les notables de l'entourage du roi, un cadeau, à l'occasion des deux fêtes, Kori et Tabaski.

6° Dyâo exercerait le droit de faire exécuter les jugements royaux rendus en appel, pour le cas où la partie condamnée ferait résistance.

7° Il exercerait le gouvernement du pays pendant les interrègnes.

8° Un tiers des revenus royaux serait versé à Ntanye Dyâo.

Ces droits furent reconnues aux familles *guényo* de Dyâo et de Néoudat Dyâk jusqu'à la dislocation de l'Empire Dyolof (1549); il passèrent ensuite à leur famille *mène* et s'y maintinrent jusqu'en 1855, année où commencèrent les guerres qui finirent par la conquête du Ouâlo.

Dyolof Mbing, Mandingue, premier habitant sédentaire et fondateur du premier village du Dyolof, devenu pour cette raison Lamane de ce pays, nommé d'après lui, suivit les conseils de Manyesa Ouali Dyone, et apporta lui-même à Ndyadyane Ndyâye un cadeau de soumission égal à celui du roi du Sine. En résumé, le nouveau roi reçut les soumissions, accompagnées d'un tribut égal, des chefs des différents pays qui formèrent l'Empire Dyolof et qui sont : le Ouâlo, le Dyolof, le Cayor, le Baol, le Sine, le Sâloum, la province du Fouta, limitrophe du Ouâlo, et appelée aujourd'hui Dimar, et les provinces du Bambouk voisines du grand désert de *Ferlo*, qui sépare ce pays du Dyolof.

Parvenu au pouvoir, Ndyadyane Ndyâye épousa Maram-i-Doyé Guey, qui fut sa première femme. Il en eut *Saré* Ndyadyane et *Tyoukli* Ndyadyane, qui furent rois après lui, et une fille, *Guét* Ndyadyane. Celle-ci fut la souche de la famille *mène* princière *Ouéguédye*, du Cayor et du Baol. Elle fut mère du premier Beur Guét *Gueddo Guét*. Beur Guét est le titre du chef de la province du Cayor ainsi nommée d'après Guét Ndyadyane qui la reçut en apanage de son frère Saré Ndyadyane alors qu'elle était encore déserte.

De Ndyadyane Ndyâye est issue la famille royale Ndyâye, du Dyolof, dans laquelle tous les droits se transmettent de père en fils, sans intervention d'influences utérines, comme dans les pays de Oualo, Cayor, Baol, Sîne et Sâloum. Le titre de Bour-Ba Dyolof s'y transmit ainsi pendant plus de trois siècles.

Le déterminatif Ba donne au titre la signification de « Le Bour qui est là-bas au Dyolof », spécifiant qu'il était Le Bour et que les autres n'étaient que des vice-rois.

Ce furent les succès de la rébellion de *Danki*, qui permirent à *Amari Goné Sobel*, fils du Lamane-Palène-Dèdd *Dityé-Fou-Ndyogou* de s'établir Damel-Tènye indépen-

dant après avoir tué *Léléfoul-i-Fak*, le dernier empereur, et dispersé son armée. Alors, les autres vice-rois se déclarèrent indépendants. *Yérim Kodé-m-Ndyouréane* était à cette époque Brak du Ouâlo et *Mbégane Ndour*, roi du Sine et du Sâloum.

Manyesa Ouali Dyone était un Guélouar du Gabou ; disputant le pouvoir à *Dang Sissé*, il fut vaincu, traqué, forcé de quitter le pays et ses alliés furent, les uns après les autres, chassés eux aussi. Ainsi se formèrent successivement les royaumes à dynasties mandingues du sud de la Sénégambie : le Sâloum, le Koular, le Nyom et le Ripp. Le Sâloum était peuplé de Sérères, de Ouolofs et de Mandingues, et, le Sine, de Sérères. Ouali Dyène, païen, passait pour être imprégné de pouvoirs surnaturels et pour avoir beaucoup de qualités naturelles. Les Sérères du Sine, du Sâloum et des provinces du Baol limitrophes du Sine, s'empressèrent de le nommer roi avec le titre de Manyesa. Les Sérères sont d'anciens captifs des Peuls, émancipés depuis longtemps, à la suite de batailles nombreuses et meurtrières gagnées sur les Peuls ; il est probable qu'ils firent de Ouali Dyone leur roi, afin de se trouver sous les ordres d'un homme réputé et énergique, au cas où leurs anciens maîtres reprendraient la lutte contre eux. Guélouar est le nom d'une famille *mène* mandingue qui règne sur le Gabou, sur plusieurs états mandingues du Sud, et sur ceux dont nous venons de parler. Les trois grand'tantes du Manyesa Ouali Dyone, *Kina Mbey*, *Sino-Mèou* et *Koular-o-Mèou* sont les ancêtres, dans cet ordre, des trois familles Guelouar du Sâloum, du Sine et du Koular.

L'autorité de Ndyadyane Ndyâye ne fut pas un instant ébranlée, pendant tout son long règne.

Vers 1243, Barka Bô, fils unique de Fatimata Sal et de Mbarik Bô, étant âgé d'environ seize ans, résolut d'aller vivre auprès de son frère.

Après une marche pénible, Barka et Dyalo, Peul qu'il avait pris pour compagnon, s'arrêtèrent à un endroit voisin de Dagana et s'y reposèrent jusqu'au lendemain. Depuis, cet endroit est nommé *Diâlo-ouâli*, en peul, *Dyalo a passé la nuit*.

Tout près de là, le lendemain, ils arrivèrent à l'habitation florissante de *Dyeou Ndyâye*, à l'endroit où se trouve aujourd'hui le cimetière indigène de Dagana, nommé Ndyeou, en souvenir de Dyeou, qu'on dit y avoir été la première enterrée.

Dyèou Ndyâye était petite fille du fameux cultivateur *Demba Ouâr Ndyâye* [1], de *Gandyâye*, village qui appartenait alors au Sine et fait aujourd'hui partie du Saloum. Dyèou était une favorite de Ndyadyane Ndyâye, qui lui avait donné la jouissance d'un vaste territoire autour de son habitation. Elle connaissait le caractère de Ndyadyane, et combien profond était le chagrin que lui avait causé le mariage dont était né Barka. Elle conseilla donc à celui-ci, en présence de Dyalo, de ne se présenter à son frère qu'après avoir fait sonder, par un envoyé, ses dispositions présentes à son égard. *Doum Dagui!* (*ceci est conforme à la loi*) remarqua Dyalo, en peul. Ceci se dit, en Ouolof, *Dagan-na*, d'où le nom du village de Dagana, qui ne fut fondé que longtemps après.

Il fut donc convenu que Dyalo irait faire part à Ndyadyane des intentions de son frère, qui attendrait chez Dyèou le résultat de cette démarche.

Le message apporté par Dyalo souleva à Mboy-ou-Gar une émotion générale. Tout le monde se demandait ce que le Bour Ndyâye allait faire de son frère, lorsque, tout à coup, Ndyadyane mit fin à cette émotion en émigrant au Dyolof et en éta-

1. Demba, fils de Ouâr Ndyâye. Ouâr Ndyâye passe pour avoir fondé Gandyâye à une époque indéterminée mais très antérieure de la fondation de l'Empire Dyolof. Il ne paraît pas possible de l'identifier avec le roi islamisateur du Tekrour dont parle El Bekri. Son fils Demba a laissé dans la légende le souvenir d'un très grand cultivateur. On raconte qu'il fut pris, un jour, d'une telle rage de culture qu'il poussa son travail jusque dans la mer et s'y noya.

blissant Barka vice-roi du Ouâlo. Après de longues audiences secrètes avec les principaux notables de Mboy-ou-Gar, Ndyadyane avait en effet déclaré qu'il ne pouvait, ni chasser son frère, ni déroger au point d'admettre qu'il se présentât devant lui. De là date la coutume interdisant toute entrevue entre les rois des pays de Ouâlo, Dyolof, Cayor, Baol, Sine et Sâloum, autrement que dans des cas obligatoires, tels que déposition ou malheur analogue.

Il fut convenu, à la demande de Ndyadyane, que l'on saluerait Barka du nom de Ndyâye, que l'on avait adopté pour lui. Ndyadyane marquait ainsi sa répugnance pour le nom de Bô qui était celui de Mbarik. Ce désir fut si bien observé que la coutume se maintint de donner aux Brak le nom de Ndyâye et de les saluer par la formule *Tâs Ndyâye, grâce à Ndyâye !* Cependant la coutume ne s'étendit pas aux autres membres de la famille royale et ils continuèrent de porter pour nom de *guènyo* Bodye, qui dérive de Bo.

Dans son émigration vers le Dyolof, Ndyadyane Ndyâye emmena avec lui un homme marié de chacune des principales familles de Mboy-ou-Gar et de nombreuses gens de ce village et des environs. Ses étapes furent Mop, Mouye, Kankett, Nodi, au Ouâlo, puis Ndyayène, Ndyayene-sa-Bour et Katite, nom du village fondé dans le Dyolof par Dyolof-Mbing et voisin de Yang-Yang. Dyolof-Mbing remit le commandement du Dyolof à Ndyadyane qui prit alors le titre de Bour-ba-Dyolof. Il fonda ensuite Tyeng qui fut sa capitale et celle de la plupart de ses successeurs et, plus tard, des Bour-ba qui, après la dislocation, ne commandaient plus que le Dyolof. Des gens instruits disent que Tyeng fut fondé par le roi Biram Ndyémé Koumba, mais c'est là une erreur.

Barka se rendit à Mboy-ou-Gar et fut reconnu vice-roi dans les conditions que nous avons dites (1251). De son nom vient le titre Brak.

En 1255, les sept filles de Haram Boubakar, ayant avancé en âge, s'étaient rendues très populaires. Leur beauté et leur générosité leur avaient conquis l'amour du peuple. Brane-ou-Gouyar, le village de la rive droite où elles vivaient, était devenu le rendez-vous de beaucoup de monde. Un cadeau important qu'elles firent à Moyo [1], souche d'une famille *mène* Seb du troisième ordre de noblesse, tourna si bien les têtes qu'un vent de révolte soufflait de tous côtés. On murmurait que mieux valait une reine riche qu'un roi sans fortune.

Alors Barka Bô appela Dyâo et son fils Ntanye. Il dit à Dyâo en peul : *Dyogo mâyo, Tiens le fleuve!* C'était une façon de le charger de tenir les communications entre les deux rives pendant les troubles qui menaçaient d'éclater. De là vient le titre de Dyogomâye que porte un des présidents des électeurs des Braks.

A Ntanye Dyâo, Barka dit : *dyogo dine, tiens la loi!* c'était lui dire, en prévision d'un soulèvement : « Maintiens l'ordre et la paix ». De là vient le titre de *Dyaoudine*, porté depuis par celui des trois présidents des électeurs des Braks que son pouvoir politique rendait le plus puissant.

Il est inutile d'ajouter que les recommandations faites par Barka Bô à Dyaô et à son fils, tendaient à s'assurer leur concours pendant la révolte qu'il sentait se préparer contre son autorité.

Les efforts de l'intelligent et influent Dyâo ne tardèrent pas à mettre un obstacle infranchissable aux malheurs qu'auraient causés les intrigues ourdies contre le vice-roi du Ouâlo. Il lui fit obtenir la main de Fadouma Youmeyga, veuve d'Isma,

1. Moyo, dit la légende, était une femme de Mboy-ou-Gar qui, étant allée aux environs de l'étang de Ouêl chercha de la paille à tresser des nattes, fut la première de ce village à voir les filles de Boubakar-ibn-Amar. Aram Bakar devint son amie intime et lui fit un jour cadeau d'un moud d'or. Quand elle eut reçu ce cadeau, Moyo prit Aram Bakar par le poignet et lui dit : « A partir d'aujourd'hui, je te tiens pour amie comme je te tiens maintenant ». (*Yoro Dyâo*).

chef des Peuls Ouodàbé. Barka eut d'elle les enfants que nous avons déjà nommés, héritiers de son trône et de toutes ses prérogatives.

Barka étant ainsi devenu le chef de la famille de Haram Boubakar, le calme se rétablit partout.

« La tradition représente Ndyadyane Ndyàye, lors de sa capture, en un beau « jeune (homme) d'une belle taille ; elle dit que ni les vêtements blancs ni son « corps, n'étaient mouillés quand il était dans l'eau ».

Appendice I.

Au Fouta, la même légende, avec des héros différents, explique l'origine de la tribu des Lidoubé Dyam.

Un arabe originaire de Médine, nommé Ahmed Fadala (Faḍel-Allah), vint un jour s'établir au village de Ndyawara et le chef du village lui donna sa fille en mariage. Il en eut un fils, puis mourut.

Après l'avoir longtemps attendu à Médine, le frère d'Ahmed Fadala partit à sa recherche et ayant appris qu'il s'était établi à Ndyawara, s'y rendit. Il n'y trouva plus Ahmed, mais on lui présenta l'enfant. Il le prit dans ses bras et, reconnaissant à sa ressemblance qu'il était bien de son sang, s'écria : « *âsali! âsali!* ». Les Toucouleurs, ne comprenant pas l'arabe, crurent qu'il prononçait le nom de l'enfant et que *li* était le nom de sa famille, et, par la suite, ils nommèrent l'enfant Dyam Li et il fut l'ancêtre des Lidoubé Dyam.

Dyam Li devint cadi de Ndyawara, mais beaucoup de gens furent mécontents de voir cette charge donnée au fils d'un étranger, et il dut quitter le village avec quelques élèves.

Il partit avec eux et se rendit à Tyila, sur la rive droite du Sénégal, en face de Saldé. Il trouva là des Peuls, les *Dyaôbé Dindi*, qui n'avaient ni troupeaux ni cultures et vivaient de chasse et de pêche; ils creusaient dans la terre de grandes fosses et y vivaient. Quand il fallait se partager le produit de la pêche faite en commun, les Dyaôbé se disputaient toujours et se battaient souvent ; quelquefois des hommes étaient tués. S'étant rendu compte de ce qui se passait, Dyam Li fit lui-même le partage du poisson et les querelles furent évitées. Les Peuls reconnaissants lui permirent de s'établir auprès d'eux.

Cet endroit de la vallée était alors couvert de forêts. Dyam Li fit sur de l'eau des opérations de magie et, de cette eau (*âye*) remplit un vase, puis il se rendit à la forêt. Il aspergeait les arbres avec l'eau magique et les arbres qu'elle touchait se desséchaient et mouraient. Il défricha ainsi de vastes étendues de terrain. Les Dyaôbé lui dérobèrent un peu de cette eau et défrichèrent eux aussi des terrains, mais moins étendus. Tous, ensuite, se mirent à cultiver, et telle fut l'origine des droits des Lidoubé Dyam et des Dyaôbé Dindi sur les terrains qu'ils possèdent dans cette région.

(*Abdoullaye Kane*).

Appendice II.

Les Berbères durent, de bonne heure, islamiser, du moins partiellement, les Ouolofs. Au xve siècle, Cada Mosto trouva leurs chefs observant, froidement il est vrai, la foi musulmane, qu'ils perdirent d'ailleurs bientôt au contact des chrétiens. Cependant la notion d'un Dieu unique, qu'ils nommaient *Yalla*, s'était répandue dans la masse restée païenne ; notion plus ou moins vague, qui n'avait fait que se superposer aux croyances populaires. Les Ouolofs païens ne rendaient de culte qu'à leurs génies familiaux, ou *Ntambe*, intermédiaires à leur portée entre eux et ce Dieu lointain.

Chaque famille avait un Ntambe particulier, quelquefois plusieurs. Chez les nobles, aux Ntambe de la famille paternelle s'ajoutaient ceux de la famille par filiation utérine.

Les Ouolofs considéraient leurs Ntambe comme des esprits, mais pouvant prendre une forme sensible et se manifester matériellement. Un phénomène insolite, une trace inexplicable : manifestations du Ntambe. Un animal étrange qui apparaît, un arbre, une pierre de forme ou de dimensions remarquables : personnifications du Ntambe. La plupart croyaient que leurs Ntambe hantaient de préférence un endroit, et y faisaient leurs sacrifices.

Le culte des Ntambe était exercé par les *Yahouminbini*, prêtres, magiciens et devins. Les Yahouminbini ne formaient pas une caste à part ; il y en avait de tous les clans, car il suffisait d'étudier auprès de l'un d'eux pour devenir Yahouminbini, mais leur savoir se transmettait habituellement de père en fils. Les grandes familles avaient des Yahouminbinis attachés à leur service particulier.

Les Ouolofs croyaient les Yahouminbinis imprégnés d'un pouvoir magique qui leur était donné par les Ntambe, lesquels tenaient eux-mêmes leur puissance de Yalla.

(d'après *Yoro Dydo*.)

(*A suivre*).

SUR LA
FILIATION DES CHIFFRES EUROPÉENS MODERNES ET DES CHIFFRES MODERNES DES ARABES

Par M. J.-A. Decourdemanche (Paris).

L'origine indienne des chiffres arabes, l'origine arabe des chiffres européens modernes, constituent une tradition constante.

Une conclusion, à notre avis erronée, est tirée de ce double énoncé, quand on considère les chiffres européens modernes comme issus des chiffres arabes modernes et cela par suite d'un simple rapprochement entre les formes actuelles des uns et des autres. Comparer ces formes, sans tenir compte de celles antérieures dans l'un et l'autre groupe est, ce nous semble, une méthode par trop simpliste.

Prendre pour base les anciennes formes successives pour arriver, par voie de comparaison, à celles actuelles, nous paraît être une marche plus régulière et plus sûre. En suivant cette voie, nous avons été amenés à penser que les formes actuelles de nos chiffres provenaient, non point de modifications apportées à la série de chiffres actuellement d'un usage constant dans l'écriture arabe, mais d'une autre série, celle des chiffres Gobar, employée autrefois par les Arabes, simultanément avec celle dominante actuelle, mais utilisée plus spécialement alors par les Arabes du Magreb, les Arabes occidentaux, particulièrement en relations avec les peuples européens.

Ainsi deux séries parallèles de chiffres, restées co-existantes pendant une longue période, ont abouti, d'après nous, l'une aux chiffres européens modernes, l'autre aux chiffres de l'écriture arabe moderne. Cette dernière série a, selon toute vraisemblance, été transmise, aux arabes, par les grecs du Bas-Empire. Hâtons-nous de le dire, l'origine de l'une et l'autre série serait également indienne, comme les arabes eux-mêmes le déclarent.

Ces prémices posées, nous allons étudier la filiation de l'une et l'autre série de formes. Nous donnerons le nom de groupe Gobar-européen à celle dont nos chiffres actuels paraissent provenir et celle de groupe Gréco-Arabe à celle dont les chiffres de l'écriture arabe moderne nous semblent être issus.

CHAPITRE I

Filiation des chiffres européens modernes.

Avant de suivre les transformations par suite desquelles les chiffres Gobar [1] ont abouti aux chiffres européens modernes, il importe de préciser, tout d'abord, les formes des chiffres Gobar. Ensuite nous rapprocherons ces formes de celles

1. Dans le n° du *Journal Asiatique* d'oct.-nov. 1854, p. 350, M. Wœpcke donne, pour étymologie au mot Gobar, le nom de غبار *gobar*, sable, en raison du fait que le calcul par écrit était dénommé *gobâri* parce qu'on l'exécutait originairement sur du sable fin.

des chiffres indiens exprimant les mêmes nombres. Une fois établie ainsi l'origine indienne des chiffres Gobar, nous examinerons par quelles modifications ces chiffres sont passés pour aboutir aux formes actuelles de nos chiffres.

§ 1. — Fixation des formes des chiffres Gobar.

Dans son *Mémoire sur la propagation des chiffres indiens* (Paris, 1863, in-8°), M. Wœpcke (pages 31 et suivantes) cite une notice insérée par lui dans le cahier de mars 1862 du *Journal Asiatique*, notice où il a donné la description de trois manuscrits arabes, alors récemment achetés par la bibliothèque impériale.

Cela fait, M. Wœpcke (p. 32) donne la traduction de vers extraits du manuscrit II de la notice de 1862 ci-dessus citée, vers qui font partie d'un commentaire, composé par El-Kalaçadi, sur le traité d'arithmétique pratique intitulé *Talkhîs*, par Ibn-el-Banna. Ces vers fixent comme suit la forme des chiffres dits Gobari par l'auteur.

« Ce sont un *elif* en un *ya* (lire *ha*) puis le mot *hidj'joun*, après cela le mot *awoun* et, après *awoun*, on trace un *aïn*.

« Ensuite un *hè* et, après le *hè*, apparaît une figure qui, lorsqu'on l'écrit, ressemble à un fer dont la tête est recourbée.

« Le huitième de ces (signes est formé par) deux zéros (reliés) entre eux par un élif et le *vaw* est le neuvième, par lequel la série est terminée ».

Ces vers ont l'avantage de fixer les formes types des chiffres Gobar, sans avoir à les dégager des variantes des manuscrits, observerons-nous. Ainsi l'on a :

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩

M. Wœpcke, continuant la citation, poursuit en traduisant le commentaire des vers qui précèdent :

« La figure du *ha* n'est pas pure. Voici la forme des neuf signes ».

Nous reproduisons celle-ci telle que la donne M. Wœpcke p. 36 de son *Mémoire* :

1	2	3	4	5	6	7	8	9
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩

On voit que, pour deux, existent à la fois les formes *ha* et *ya*, puisque le deux que nous venons de reproduire est une forme de *ya* isolé.

Observons, de plus, que M. Wœpcke ne reproduit pas, ce semble, les formes mêmes données par le manuscrit : il déclare utiliser des caractères d'un type de chiffres Gobar que l'imprimerie impériale avait fait graver pour l'impression d'un article inséré par lui, pp. 348 à 384 du cahier d'octobre-novembre 1854 du *Journal asiatique*.

En fait, le caractère pour quatre ne correspond pas à la définition donnée par les vers, qui est le mot *awoun* soit ٤٥ .

Il en est de même pour cinq, défini *aïn* soit ٤ .

Enfin huit est défini : deux zéros (reliés) entre eux par un élif qui donne : ٩ et non pas : ٨ .

Ces observations se trouvent pleinement confirmées, au surplus, par une seconde citation donnée par M. Woepcke, p. 37. Il s'agit d'un extrait d'un commentaire, composé par Hoçaïn ben Mohammed el Mahalli, sur un traité d'arithmétique pratique d'Abdoul Kadir El-Sakhawi, qui est le deuxième traité du manuscrit III de la notice de 1862. Voici cette citation :

« *La préface* traite de la forme des figures des *signes indiens*, telle qu'elle a été établie par la nation des Indiens ; *et ce sont*, c'est-à-dire les signes indiens, *neuf figures* qu'on est convenu de former *comme il suit*, à savoir : un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf, en leur donnant la forme que voici :

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩

lesquels sont employés chez nous, c'est-à-dire chez les Orientaux, *de préférence*; mais on en emploie aussi d'autres. Or on est convenu de les former *comme il suit* :

1 2 3 4 5 6 7 8 9
١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩

lesquels sont peu employés chez nous, tandis que leur emploi est très fréquent chez les occidentaux. *Nota bene* : le sens de la phrase de l'auteur est évidemment que tous les deux sont d'institution indienne et telle est la vérité. »

Nous avons donc ici la justification des formes : ٤ pour quatre, ٤ pour cinq, et ٩ pour huit, en concurrence avec celles ٤ quatre ٥ cinq et ٨ huit.

Enfin, p. 40, M. Wœpcke traduit un extrait d'un commentaire, composé par Ali ben Ali Beqr ben Al-Djemal Al-Ançari Al-Meqqi, sur le traité de calcul gobar intitulé *El-Mourchiddah*, le deuxième traité du manuscrit I de la notice de 1862. Nous lisons dans cet extrait :

« Les neuf figures indiennes sont les suivantes :

1 2 3 4 5 6 7 8 9
١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩

« ou les suivantes :

1 2 3 4 5 6 7 8 9
١ ٢ ٣ ٤ ٤ ٦ ٧ ٨ ٩

Cette citation fournit, pour huit, une variante de forme qui n'est autre que celle du hé ٨ médial de l'alphabet arabe et se trouve constituer le retournement de la forme ٩ déjà rencontrée.

Pour terminer avec les variantes des chiffres gobar, M. Wœpcke (p. 39) cite, comme suite au passage d'Hoçaïn ben Mohammed el-Mahalli reproduit plus haut, le vers suivant :

« Un elif (١) un hâ (٢) le mot hidjdjoun (٣) le mot awoun (٤) un hé (٥) un waw retourné ٦ deux zéros (٩) et un waw (٩).

On a ainsi, pour sept, une variante ٦.

Et M. Wœpcke ajoute en note :

« On trouve en effet dans une note marginale du manuscrit désigné, dans la notice ci-dessus citée, par le numéro I (il s'agit du commentaire d'Ali ben Abou Beqr) la variante suivante ٦ du chiffre 7. »

De tout ce qui précède il résulte qu'on a, pour chacun des chiffres gobar, les variantes suivantes :

Un : ١ élif.

Deux : ٢ (ya) et ٢ (hâ).

Trois : ٣ (hidjdjoun).

Quatre : ٤ (awoun) et ٤ déformation de ٤.

Cinq : ٤ (aïn) et ٥.

Six : ٦ (hè) le hé final mogrebin.

Sept : ٦ le crochet à tête recourbée, le ٩ waw et le waw retourné ٦

Huit : ٩ les deux zéros reliés par un élif, la corruption en forme de hé médial ٦, enfin la corruption de hé médial en ٨.

Neuf : ٩ waw.

Les formes diverses des chiffres Gobar ainsi déterminées nous allons essayer de les rapprocher de celles des chiffres indiens [1].

1. Notons que la définition, par des lettres de l'alphabet arabe, des chiffres Gobar, a dû nécessai-

§ 2. — Origines indiennes des chiffres Gobar.

Un. — Ce chiffre, qui est ١, apparaît comme directement apparenté avec le un du devanagari, du pendjabi, de l'hindoustani, du sindhi et du mahratte, qui est १, légèrement relevé vers la droite. La boucle de gauche laisse sa trace dans la tête en flèche de l'élif ا, ainsi la forme arabe opère un retournement de la boucle, comme l'ouriya qui rend *un* par ୧.

Deux. — Pour ce nombre, le Gobar fournit les deux formes : ٢ et ٢.

La première se relie directement avec le deux Tamoul de la forme ௨ ; la seconde (٢) avec le deux malabar de la forme ൨, relevée à droite.

Trois. — La forme unique de trois Gobar est ٣.

Or le trois malabar ൩ relevé à droite donne ३, forme directement alliée à celle de trois Gobar.

Quatre. — Pour ce chiffre le Gobar présente ٤ et sa déformation ٤.

Or, pour quatre, les formes sanscrites sont [1] :

𑀬 I-IIe siècle de J.-C.

𑀬 I-IIe » »

𑀬 VIe » »

𑀬 VIe » »

𑀬 846 de J.-C.

𑀬 IXe siècle de J.-C.

Or, si l'on prend cette dernière forme et qu'on lui fasse subir le redressement à droite, on a ४, ce qui est absolument la forme Gobar du quatre.

Cinq. — Pour cinq on a ٥, qui rappelle aïn initial arabe et ٤, qui rappelle l'aïn isolé.

Pour cinq on a, en écriture sanscrite :

𑀫 VIIIe siècle de J.-C.

𑀫 IXe » »

𑀫 IXe » »

५ chiffre 5, Mahratte et Sindhi.

Cette dernière forme est en parfaite conformité avec la forme ٤ du cinq Gobar, qui apparaît aussi comme une simplification de 𑀫.

L'on a également en sanscrit, pour cinq :

𑀫 IXe siècle de J.-C.

𑀫 IXe » »

५ Cinq hindoustani, devanagari et pendjabi.

Cette dernière forme et celle ٥ retournée expliquent clairement l'aspect ٥ du cinq Gobar.

Six. — En Gobar, présente une seule forme, celle ٦.

On trouve, en sanscrit brahmi, les formes suivantes :

𑀭 I-IIe siècle de J.-C.

𑀭 IV-Ve » »

𑀭 VI-VIIIe »

𑀭 VII-VIIIe siècle de J.-C.

𑀭 595 de J.-C.

𑀭 VIIIe siècle de J.-C.

rement faire subir à ces dernières une certaine altération, par rapport aux formes indiennes empruntées et prises pour types par le Gobar.

1. D'après Bühler : *Grundriss der Indo-Arischen Philologie*, Strasbourg, in-4°, 1896. Toutes les formes sanscrites de chiffres, comparées ci-après à celles du Gobar, ont été prises dans la Table IX de Bühler, consacrée aux chiffres.

Des formes ۶ et ۶ sont nées les formes six du Guzerati ۶ et de l'Ouriya ۶.

Le six Gobar ६ se relie à toutes et chacune de ces variétés, comme aux formes indiennes modernes telles que ६ Sindhi et Mahratte, ६ devanagari, hindoustani et pendjabi.

Sept. — Présente, en Gobar, trois variétés : ৭, ৯ et ৭ son retournement.

Or l'on a :

৭ IIe siècle de J.-C.

৯ » »

৭ Pendjabi.

৯ Devanagari, hindoustani, sindhi et mahratte.

La forme gobar ৭ est en relation directe avec celles ৭ du IIe siècle et du pendjabi ; celle ৯ avec ৯ du IXe siècle et ৯ du devanagari, etc.

La forme gobar waw retourné : ৭ est née du besoin de ne pas confondre sept soit : ৯ avec neuf, qui est ৯.

Huit. — A pour type, en Gobar ৪, d'où les corruptions ৪ hé médial en X.

La forme type ৪ est à rapprocher de :

ᱪ A puis 8 Télugu redressée à droite ᱪ.

ᱪ A » 8 Karnata » » ᱪ.

ᱪ A » 8 Malabar » » ᱪ.

ᱪ 8 Tamoul, dépourvue de barre ᱪ [1].

Neuf. — Est en gobar ৯ ; elle est à rapprocher du sanscrit brahmi :

৯ Valabhi VI-VIIIe siècle de J.-C.

৯ Rastrahuta VIIIe siècle de J.-C.

৯ Chiffre décimal XI-XIIe siècle de J.-C.

৯ Chiffre moderne de Cachemire.

Il est à noter que, en notation moderne, on a, pour neuf, ৯ en devanagari, hindoustani et mahratte, par retournement de ৯ vaw qui se serait confondu avec ৯ vaw, signe employé avec la valeur sept.

Des détails ainsi fournis sur chacun des chiffres Gobar il résulte, à notre avis, la preuve de l'origine indienne de ces chiffres. Au point de vue chronologique, ils apparaissent comme en connexion particulière avec des formes usitées dans l'Inde aux environs du IXe siècle de notre ère.

Il pourra paraître singulier de voir certains chiffres Gobar provenir de formes sanscrites-brahmi et certains autres des mêmes chiffres être tirés de formes dravidiennes. Cet éclectisme dans le choix des types est contraire à l'habitude de rencontrer une origine unique pour chaque système alphabétique ou numéral.

Pour répondre à ce scrupule, il nous suffira de reproduire la traduction, donnée par M. Woepcke (p. 94 de son *Mémoire*), d'un passage d'Albirouni, géomètre arabe qui écrivait en 1031 de notre ère :

« Les Indiens n'ont pas l'usage d'assigner à leurs lettres un emploi quelconque dans le calcul, comme nous en assignons à nos lettres en les classant suivant l'ordre de leurs valeurs numérales [2]. Et de même que les figures des lettres sont différentes dans les (différentes parties) de leur pays, de même les signes du calcul

1. Ces formes sont données d'après : *Ancient and Modern alphabets of the popular Hindu languages* by Captain Henry Hurknen, London, 1837, gr. in-4°, p. 1.

2. Cette assertion d'Albirouni prouve simplement que, de son temps, la notation alphabétique était tombée en désuétude dans l'Inde.

(varient). Ceux-ci sont appelés *anka*. Ce que nous employons (en fait de chiffres) est choisi parmi ce qu'il y a de mieux chez les Indiens et peu importent les formes, pourvu que l'on connaisse les significations qu'elles renferment. »

Il est ainsi prouvé que les Arabes, pour établir leur série numérale, ont fait un choix parmi les formes comprises dans différentes séries indiennes.

§ 3. — Transformations successives des chiffres Gobar, pour aboutir aux chiffres européens actuels.

A. — Relevé des formes à étudier. — En vue de l'étude de ces transformations nous allons d'abord réunir, dans le tableau ci-après, les diverses formes successivement rencontrées, pour les chiffres européens, dans les manuscrits.

Apices. — Un premier groupe de formes est celui constitué par celles dénommées « apices » lesquelles se rencontrent toutes dans un même passage, vraisemblablement interpolé, de la Géométrie de Boëce. Les formes des apices varient naturellement selon les manuscrits.

Après avoir reproduit, ligne 1 du tableau, les chiffres Gobar, nous donnons, ligne 2, d'après M. Wœpke, p. 49 de son *Mémoire*, les formes de manuscrit d'Altdorf, calquées sur le fac-similé qu'en a fait graver Mannert, dans sa dissertation intitulée : *De numerorum quos arabicos vocant, vera origine Pythagorica.* (Nuremberg, 1801, in-4°). Mannert considère ce manuscrit comme du XIe siècle.

M. Pihan dans son : *Exposé des signes de numération usités chez les peuples orientaux* (Paris, in-8°, 1860), reproduit, p. XX de son introduction, les figures des apices d'après une note publiée par M. Vincent dans le tome XVI, 2e partie, des *Notices et Extraits des Manuscrits*. Nous donnons ces figures lignes 3 et 4.

Ensuite nous reproduisons, ligne 5, d'après Pihan, p. XXII, les signes dits : apices de Boëce, tirés de l'article *chiffres*, dans l'*Encyclopédie moderne*, publiée par MM. Didot frères (Paris, 1853, in-8°, t. IX).

Ligne 6 nous présentons les formes données par M. Wœpcke, p. 10 de son ouvrage : *Sur l'introduction de l'arithmétique indienne en Occident* (Rome, in-4°, 1859), d'après le manuscrit ancien fonds latin 7.377 C de la Bibliothèque nationale.

Enfin, ligne 7, nous donnons les formes des apices, fournies par sir E. Clive Bayley dans *On the genealogy of the modern numerals* (London, in-8° s. d.) part II, table III, d'après Cantor.

Latins. — Les chiffres tirés des manuscrits latins, lignes 8 à 11 et ligne 14, sont donnés d'après Pihan (p. XXIII de l'introduction), lequel les a pris de la Pl. VII du T. II, p. 256, des *Eléments de paléographie* de M. Natalis de Wailly (Paris, 1838, in-8°).

Ligne 15 nous donnons les chiffres latins du XVe siècle donnés p. 164 du *Manuel de Paléographie* (Paris, in-4°, 1892, p. 164), de M. Maurice Prou, comme empruntés à Wattenbach, *Anleitung zur lateinischen Palæographie* (4e éd., Leipzig, 1886, in-4°).

Planude. — Les signes de la ligne 12 sont donnés d'après sir E. Clive Bayley, plate I, tableau VI, ligne 4, lequel les indique comme la variante A, tirée par Cantor d'un manuscrit de Planude.

Aben Ezra. — Enfin, la numération ligne 13 est tirée de la p. 126 d'un travail de M. Léon Rodet *sur les notations numériques et algébriques antérieures au XVIe siècle, à propos de l'arithmétique d'Aben-Ezra*, travail inséré dans les *Actes de la Société de Philologie* (Paris, in-4°, 1878). Ces chiffres ont été pris par M. Léon Rodet p. 7 du manuscrit hébreu 1052 de la bibliothèque nationale, lequel contient le *Sepher ha-mispar*, traité d'arithmétique d'Abraham Aben-Ezra.

Tableau des formes des chiffres dans le groupe gobar européen.

	un	deux	trois	quatre	cinq	six	sept	huit	neuf
1 Gobar.....	1	2	3	4	5	6	7	8	9
2 Apices Altdorf...	1	2	3	4	5	6	7	8	9
3 — Vincent...	1	2	3	4	5	6	7	8	9
4 — — ...						6 10			
5 — Didot.....	1	2	3	4	5	6	7	8	9
6 — Wœpcke..	1	2	3	4	5	6	7	8	9
7 — Cantor....	1	2	3	4	5	6	7	8	9
8 Latins XIIe s. A..	1	2	3	4	5	6	7	8	9
9 — XIIe s. B..	1		3	4	5	6	7		9
10 — XIIIe siècle.	1	2 2	3	4	5	6	7	8	9
11 — XIVe — .	1	2	3	4	5	6	7	8	9
12 Planude Cantor..	1	2	3	4	5	6	7	8	9
13 Aben Ezra.....	1	2	3	4	5	6	7	8	9
14 Latins XVe siècle.	1	2	3	4	5	6	7	8	9
15 — XVe — .	1	2	3	4	5	6	7	8	9

B. — Transformations successives des chiffres Gobar. — Pour nous, ces transformations, nous l'avons dit, ont abouti aux formes modernes de chiffres usitées en Europe.

En vue de démontrer cet énoncé, nous allons suivre les transformations de chaque chiffre.

Un. — Pour ce chiffre il suffit, pour se convaincre de l'identité de formes depuis le Gobar jusqu'à nos jours, d'un coup d'œil jeté sur la colonne consacrée à « un ».

Deux. — Le Gobar 2 explique directement les formes des lignes 2 à 11; le 7 de la ligne 10 est évidemment une simplification de 2; de ce dernier type sortent d'abord, chez Planude et Aben-Ezra, lignes 14-15, la forme 2 puis celles du XVe siècle (lignes 12 et 13) : qui sont, en somme, les mêmes que celles du deux actuel.

Trois. — Entre le Gobar 3 et l'apice d'Altdorf 3 la différence paraît résulter simplement d'une préoccupation calligraphique. Si 3 de la ligne 3 est penché à droite en 3 on a une simple variété d'Altdorf 3. Cette dernière forme relevée en 3 et harmonisée calligraphiquement en 3 explique l'apice de Didot.

L'apice de Wœpcke 3, penchée à gauche, donne 3 ; c'est là évidemment une variété de la forme d'Altdorf.

L'apice de Cantor 3 est clairement une simplification d'Altdorf.

La forme de trois du début du XIIe siècle 3 est un relèvement à droite de l'apice d'Altdorf.

Si cette forme du XIIe siècle est placée comme celle d'Altdorf on a 3. En adoucissant les angles on obtient 3 et, par simplification 3. Cette dernière forme explique le 3 du XIIe siècle et ses variétés, lignes 10 à 15, qui aboutissent au trois actuel.

Quatre. — La forme gobar 4 devient, dans l'apice d'Altdorf, 4 où l'origine

tirée du gobar apparaît avec clarté. L'apice de Vincent, penchée à gauche rend exactement le gobar ; puis on a simplification de pour . Dans l'apice de Wœpcke la parenté avec le gobar apparaît clairement ; il en est de même de chiffre latin du XIIe siècle. Les formes penchées à gauche, donnent alliées à pour .

De de la ligne 6 on arrive (par simplification en puis) aux formes des lignes 10, 11, 12, 13 et 14 ; la forme de la ligne 11, redressée à gauche, explique du XVe siècle. Par amplification devient 4, qui a donné naissance à la forme actuelle de quatre 4.

Cinq. — Le cinq gobar est, en fait, identique aux diverses formes données dans la colonne « cinq ». La forme ligne 12 soit résulte d'une tendance anguleuse donnée à une forme telle que de la ligne 11. La forme vient, par écrasement du crochet supérieur, de celle du début du XVe siècle. Cette forme est l'origine de notre cinq actuel.

Six. — Pour ce chiffre on reconnaît, de suite, par une simple inspection de la colonne « six », l'identité constante de la forme, du Gobar jusqu'à nos jours. Les variétés en et proviennent d'un retournement qui de a fait ; ce retournement avait pour but de donner à « six » une forme parallèle, mais inverse de celle du cinq, qui était ou . De (ligne 6) est né le 6 moderne.

Sept. — Sauf dans le latin du XIIe siècle, ligne 8, qui a fait, par retournement, de , cette dernière forme, qui a passé par a et pour aboutir à du XVe siècle (qui est encore la forme moderne), est restée celle dominante. Or l'on conçoit immédiatement le lien entre sept gobar et les formes successives puis 7.

Huit. — Se relie directement, dans toutes ses formes inscrites à la colonne « huit » avec celle Gobar issue elle-même de . Notons que la forme gobar, en hé médial arabe , est citée par M. Prou, d'après Wattenbach, comme usitée dans les manuscrits latins du XIIe siècle, soit où le hé est retourné.

Neuf. — Sauf les cas de retournement des lignes 3, 5 et 8, et la forme, penchée à droite de la ligne neuf, le chiffre neuf est resté constant dans sa forme, du Gobar jusqu'à nos jours : Gobar ; 9 moderne.

De cet examen des formes successives des chiffres de un à neuf, en partant des types fournis par le Gobar, lui-même issu de formes indiennes comme nous pensons l'avoir prouvé, nous croyons pouvoir tirer les conclusions suivantes :

1° Les chiffres modernes européens proviennent de modifications apportées, avec le temps, aux formes des chiffres Gobar ;

2° Comme ces derniers sont vraisemblablement tirés de formes indiennes usitées vers le IXe siècle, les formes les plus anciennes de nos chiffres ne sauraient remonter au-delà de cette époque approximative.

3° Comme, en fait, il n'a été trouvé aucune trace jusqu'ici, de la substitution des chiffres décimaux aux chiffres romains, dans des manuscrits européens, avant le XIe siècle, c'est vraisemblablement vers cette dernière époque que doit être placée l'introduction en Europe des chiffres décimaux, dits chiffres arabes, lesquels, d'après nous, ne sont autres que les chiffres Gobar.

4° Comme les formes des chiffres dits « apices de Boëce » dérivent directement des chiffres Gobar ; comme d'autre part, ces mêmes apices sont clairement de simples variétés des formes des chiffres usités dans les manuscrits latins des mêmes époques que les manuscrits de la géométrie de Boëce, on peut en conclure que les apices ne datent que du XIe siècle de notre ère.

5° Par suite, le passage de la géométrie de Boëce, où sont données les formes des apices, constitue simplement une interpolation ; l'on ne saurait donc, en se

basant sur ce même passage, attribuer à l'école de Pythagore l'invention des formes de chiffres dont dérivent les formes actuelles de nos chiffres, ensuite (et par voie de conséquence) : 2° l'invention de la valeur de position ; 3° enfin, par une nouvelle extension, l'invention du zéro.

CHAPITRE II

Filiation des chiffres des arabes modernes.

Pour nous les chiffres actuellement en usage chez les peuples musulmans constituent une série de formes parallèles à celles des chiffres Gobar ; l'une et l'autre série dérivent de formes indiennes, mais le Gobar a surtout été employé chez les Arabes occidentaux, dans le Magreb, tandis que la série parallèle, après avoir été particulièrement en usage parmi les Arabes d'Orient, a fini par supplanter le Gobar, même dans le Magreb.

Commençons par relever les formes de cette seconde série que nous distinguerons de l'autre en la désignant sous le nom de groupe gréco-arabe.

§ 1. — Forme des chiffres dans le groupe gréco-arabe.

Dans le tableau donné ci-après nous relevons ces formes d'après les éléments fournis par divers auteurs.

Planude, ligne 1, nous donnons les chiffres de Planude, d'après M. Rodet, *op. cit.*, p. 92.

Manuscrits grecs. Page 27 de son *Introduction de l'arithmétique indienne*, M. Woepcke donne quatre variétés de chiffres, d'après un même nombre de manuscrits grecs de l'arithmétique de Planude, ancien fonds grec de la Bibliothèque nationale. Nous reproduisons, ligne 2, les chiffres du manuscrit 2509, XIVe siècle ; ligne 3, ceux du Ms. 2381, XVe siècle ; ligne 4, ceux du Ms. 2428, XVe siècle ; ligne 5, ceux du Ms. 2382, XVIe siècle.

Neophytus, ligne 6. Nous donnons les signes de Néophytus d'après Cantor, tels qu'ils sont reproduits par Clive Bayley, *op. cit.*, part. II, plate I, tableau VI, ligne 2.

Aben Ezra, ligne 7, nous donnons, d'après M. Rodet, les signes désignés par Aben-Ezra sous le nom de lettres indiennes.

Enfin, ligne 8, sous les variantes modernes des chiffres usités chez les peuples musulmans qui emploient l'écriture arabe.

Tableau des formes des chiffres dans le groupe gréco-arabe.

	un	deux	trois	quatre	cinq	six	sept	huit	neuf
1 Planude Rodet	ι	ϝ	ω	ϝ	δ	ϛ	ν	λ	θ
2 — 2,509	ι	ϝ	ω	ϝ	ϝ	ϛ	ν	λ	θ
3 — 2,381	ι	ϝ	ω	ϛ	ϙ	ϛ	ν	λ	θ
4 — 2,428	ι	ϝ	ω	ϝ	ϙ	ϛ	ν	λ	θ
5 — 2,382	ι	ϝ	ω	ϝ	ϙ	ϛ	ν	λ	θ
6 Neophytus	ι	ϝ	ϝ	ϝ	ϙ	ϛ	ν	λ	θ
7 Aben Ezra	ι	ϝ	ω	ϝ	δ	ϛ	ν	λ	θ
8 Formes modernes	ι	ϝ	ω	ϝ	ϙ	ϛ	ν	λ	θ

Telles sont les diverses variantes dont nous avons pu avoir connaissance.

§ 2. — Recherche de l'origine indienne des chiffres Gréco-Arabes.

Pour nous le gréco-arabe a choisi ses types dans des formes indiennes très voisines de celles utilisées par le Gobar.

Un. — Pour ce nombre l'identité est complète avec le Gobar, l'origine doit donc être considérée comme identique.

Deux. — La forme tamoule ௨ déjà utilisée dans une variété du Gobar donnerait, retournée ⅁, avec la hampe on a ⅁ qui est le deux de Planude, ligne I, mais cette forme se serait facilement confondue avec quatre de la même ligne qui est ⅁, avec la seule différence que le crochet est attaché au milieu de la hampe au lieu d'être fixé à son extrémité.

Vraisemblablement, sans doute pour éviter la confusion, la forme ⅁ a été simplifiée en ⅁ comme on la trouve ligne 2, puis elle est devenue ⅁ en attachant le crochet au milieu de la hampe.

Peut-être cependant, avec un peu plus de probabilité, la forme ⅁ résulte-t-elle de la forme Gobar ⅁ simplement relevée à gauche, d'où ⅁, puis ⅁ du Gréco-arabe.

Trois. — Si l'on penche à gauche le Gobar ⅁ on a ⅁. Il suffit d'arrondir cette forme en ⅁, comme le tracé du kalam y porte naturellement, pour expliquer toutes les formes du trois gréco-arabe.

Quatre. — Sans erreur possible, ce nous semble les formes de quatre, en gréco-arabe, se relient directement au Gobar ⅁ et à sa déformation ⅁.

Cinq. — On a pour cette forme, en Gobar, les deux variantes ⅁ et ⅁. Les formes gréco-arabes se relient à cette dernière, indiquée plus haut comme apparentée à ⅁ cinq décimal sanscrit du IXe siècle, à ⅁ cinq moderne Mahratte et Sindhi. On a en effet, en gréco-arabe ⅁ ou ⅁, puis, par retournement de ⅁ la forme ⅁. De ⅁, en le couchant, on obtient ⅁, d'où le moderne ⅁ qui, en passant par ⅁ a abouti à ⅁. Quant à ⅁, soit hé médial, parfois observé en persan moderne, il paraît venir de la forme ⅁. Le moderne ⅁ se relie aux formes 1 et 2 du tableau.

Six. — En étudiant le Gobar nous avons cité une forme issue de ⅁ celle ⅁ constatée au VIIIe siècle de J.-C., ici la déformation de ⅁ en ⅁ est évidente. Une déformation identique de ⅁ gobar, activée par la propension à l'emploi de la hampe, constante en gréco-européen, a, selon toute apparence, transformé le ⅁ Gobar en ⅁, ce qui expliquerait le six gréco-européen, qui est ⅁, puis ⅁ en faisant glisser le crochet de l'extrémité vers le milieu de la hampe.

Sept. — La forme Gobar ⅁ est apparentée avec la forme sanscrite ⅁ qui s'est transformée, dans le Sud, en ⅁. Il a suffi d'égaliser la forme en ⅁ pour avoir le sept gréco-arabe ⅁.

Huit. — Comme huit, dans une variété du Gobar se présentait en ⅁ et que sept avait utilisé en ⅁ la partie supérieure de la forme, l'analogie a pu conduire à simplifier celle-ci, à ne conserver que la base ⅁, qui fournissait ainsi, par contraire, un parallèle à la forme adoptée pour sept, qui est ⅁.

Notons que ⅁, irrégulièrement formé en ⅁ expliquerait ⅁ puis ⅁.

Neuf. — La forme, pour ce chiffre, est évidemment identique, d'aspect et d'origine, à celle du Gobar.

Au moyen des rapprochements qui précèdent, nous pensons avoir mis en lumière l'origine indienne des chiffres du groupe gréco-arabe. Selon toute vraisemblance ces chiffres seraient plutôt nés d'une modification apportée au type Gobar que d'un emprunt direct à des formes indiennes.

En général, notons-le, le chiffre gréco-arabe ne se rencontre guère que dans

des manuscrits de dates postérieures à celles des plus anciens de ceux qui fournissent la numération Gobar.

Toutefois M. Woepcke, p. 49 de son *Mémoire*, donne une série de chiffres tirée par lui d'un manuscrit de Chiraz, auquel il assigne la date de 973 de notre ère.

Il est évident, à la simple inspection de ces chiffres usités dans ce manuscrit, que ceux de un à quatre appartiennent au groupe Gobar-européen et ceux de cinq à neuf au groupe gréco-arabe. Le copiste de Chiraz a donc composé sa numération d'un choix opéré par lui entre les deux systèmes; elle n'est donc pas originale et ne saurait être considérée comme un type explicatif de l'un et de l'autre ; elle est donc postérieure à tous deux.

En fait la date de 973 est celle de la rédaction du manuscrit de Chiraz, reproduite par le copiste. Celle où le manuscrit a été copié est postérieure d'au moins deux siècles à la date indiquée. Le copiste a employé des formes de chiffres usitées de son temps; il n'a pas reproduit celles utilisées par son auteur. La série des chiffres du manuscrit de Chiraz est donc sans intérêt chronologique.

Le fait du maintien, sur une copie, de la date du manuscrit suivi par le copiste est des plus fréquents, rappelons-le, chez les orientaux.

Nous nous croyons donc autorisé à penser, jusqu'à ce qu'un document plus probant que celui de Chiraz ait été apporté au débat, que la série des chiffres Gobar a précédé celle des chiffres du groupe gréco-arabe. L'examen des formes, dans l'un et l'autre groupe, porte même à croire, comme nous l'avons dit, que celles gréco-arabes sont issues des formes du Gobar. La transformation semble s'être opérée par l'intermédiaire de l'emploi du Gobar dans les manuscrits grecs d'auteurs du Bas-Empire, comme Planude et autres, où il se serait déformé. De ces formes altérées résulteraient celles en usage dans l'écriture arabe moderne.

Conclusions.

Du travail qui précède nous nous croyons autorisé à tirer les conclusions suivantes :

1° Les chiffres Gobar dérivent de formes indiennes ;

2° Les chiffres européens modernes dérivent des formes Gobar et non de celles des chiffres arabes modernes ;

3° Les chiffres arabes modernes sont alliés à des formes indiennes ;

4° Ces mêmes chiffres apparaissent plutôt comme résultant d'altérations grecques des formes du Gobar que d'un emprunt arabe direct à des formes indiennes.

5° Les Arabes ont donc emprunté aux manuscrits grecs les formes modernes de leurs chiffres.

COMMUNICATIONS

NOTES SUR L'ETHNOGRAPHIE DES GHIMIRRA

DE L'ÉTHIOPIE MÉRIDIONALE

par M. le Dr George Montandon (Neuchâtel).

Parmi les observations recueillies par le conférencier au cours de son voyage d'exploration, de 1909 à 1911, dans le sud-ouest éthiopien, il en a choisi quatre, dont trois se rapportent au peuple des Ghimirra, qui forment une transition entre les Nigritiens et les Éthiopiens.

a) *Tatouages et cicatrices chez les Ghimirra.* — Chez les Ghimirra, les tatouages se pratiquent généralement sur le dos et la poitrine. Ils ne s'obtiennent pas au moyen de couleurs, mais par la propriété qu'a la peau du noir de former, par la cicatrisation de blessures, des *kéloïdes*.

Une condition quasi-nécessaire à la formation du kéloïde est l'âge adulte du sujet car, de façon générale, les processus de régénération se faisant d'une façon plus tumultueuse chez l'adulte que chez l'enfant, une même blessure produira après guérison : chez le premier une surélévation de la peau (kéloïde), chez le second une cicatrice plate. La non production de kéloïdes chez l'enfant est contrôlable par le fait suivant. Chaque enfant ghimirra subit en bas âge une incision verticale sur la glabelle et la racine du nez — pratique dont le voyageur n'a pu apprendre la raison ou l'explication et qui est apparemment superstitieuse; or cette cicatrice, qui subsiste toute la vie, ne donne jamais lieu à la formation d'un kéloïde.

Le tatouage se pratique donc à l'âge adulte. Il n'est pas le fait d'une coutume superstitieuse et n'a d'autre but que celui d'embellir son propriétaire. Tous les individus n'y sont pas soumis. Chez certains d'entre eux le relief du dessin est plus effacé que chez d'autres.

Les tatouages s'obtiennent soit par piqûre, soit par coupure. Chaque piqûre produit une petite tumeur de la grosseur d'une lentille. Les coupures, plus rares, donnent une surélévation de la peau parfaitement régulière.

Le conférencier fait passer une soixantaine de reproductions de ces tatouages. Ces figures permettent de constater :

1° Que le dessin des tatouages est composé de lignes droites, de lignes courbes (plus rarement) et surtout de triangles. Les tumeurs lenticulaires remplissent tantôt les triangles, tantôt les bordent simplement.

2° Que le dessin, généralement très simple chez les hommes, est parfois d'une grande complexité chez les femmes.

3° Que le dessin n'est pour ainsi dire jamais parfaitement symétrique sur la droite et la gauche du torse.

b) *Ornementation du lobe distendu de l'oreille chez les Ghimirra.* — Le conférencier

montre une série de photographies représentant en grandeur naturelle les ornements que de nombreux Ghimirra introduisent dans le lobe distendu de l'oreille : plaques d'ivoire ornées de dessins au fer rouge chez les hommes, cercles de bois et bouchons d'herbe desséchée chez les femmes. Le plus grand de ces ornements, un cercle de bois, mesure 7 centimètres de diamètre.

c) *Ornementation de l'ombilic chez les Ghimirra.* — Le Dr Montandon a constaté, chez un très petit nombre d'individus seulement il est vrai, que le rebord supérieur de l'ombilic, perforé, portait un annelet de laiton auquel étaient suspendues : soit une double spirale aplatie, soit une minuscule plaque arrondie de même métal. Il n'a pas encore entendu parler d'ornementation analogue de l'ombilic et serait heureux de savoir si le fait a été signalé chez d'autres peuples.

d) *Un culte chez les Galla païens de l'Illou-Babor.* — Le conférencier lit les pages de son manuscrit se rapportant à cette cérémonie dont il a noté sur place toutes les phases. Ces phases, au nombre de huit, se déroulent comme une succession de tableaux au cours desquels les figurantes se groupent à genoux ou debout, en cercle ou en file, et passent par des moments d'extase délirante et d'invocation calme à la divinité. Les femmes seules prennent part à la cérémonie. Le récit est appuyé par la démonstration de vues photographiques.

LES POPULATIONS DE L'OGOOUÉ (GABON)

Par M. G. Bruel (Paris).

Au cours d'un voyage, fait au début de 1911, entre le Congo et l'Océan, en passant par Franceville et en descendant l'Ogooué, il nous a été possible de recueillir quelques données nouvelles, qui complètent ou rectifient parfois les renseignements que nous avions recueillis lorsque nous avions rédigé la note sur la boucle de l'Ogooué, qui a parue dans la Revue Coloniale en 1911.

Le R. P. Biton, de la mission de Franceville, qui a publié un dictionnaire Ndumu en 1907, a bien voulu nous communiquer les résultats de ses études sur les populations qui habitent l'Ogooué et sur les langues qu'elles parlent.

D'après lui, les diverses tribus du bassin de l'Ogooué parlent des dialectes qui peuvent se rattacher à trois groupes.

Le premier se subdivise en sous-groupe Mfang et en sous-groupe Bakalai.

Le second en sous-groupe Mpongoué et en sous-groupe Gapindji.

Le troisième en sous-groupe Badouma et en sous-groupe Gisira.

On sait que les Mfang se divisent en deux grandes familles les Betsi ou Betchi, qui émaillent leurs discours du mot Mazouna (je dis que...) et les Mékè ou Makeï, qui emploient le mot Makina, qui a même signification.

Le sous-groupe Bakalaï, comprend les Bakalai proprement dits, les Ntomboli, les Bangomo et les Bembance ou Mbaoué ou Bangoué. Ces derniers sont plus ou moins apparentés aux Bakota.

Le sous-groupe Mpongoué comprend les Mpongoué, les Adjoumba, les Oroungou, les Nkomi, les Galoa et les Enenga qui tous habitent le Bas-Ogooué.

Le sous-groupe Gapindji comprend les Gapindji, les Simba, les Mitsogho, les Evéa, les Bapoubi, les Okanda.

Le sous-groupe Badouma comprend les Badouma, les Baouandji, les Bandjabi, les Batchangui, les Mindoumou ou Mindoumbo, les Ambétè, les Bakaniké et peut-être les Atégué.

Enfin le sous-groupe Gésira comprend les Gésira ou Echira, les Bavarama, les Machango, les Baloumbo, les Bapouno, les Bayaka, les Bavongo et les Ngové.

Aucune tribu ne s'appellerait Andjiani ou Andjikani. Ce terme de mépris serait un sobriquet donné à des familles Mindoumou, Bakaniké et peut être Bakota, qui ont quitté le bassin de la Sébé, pour échapper aux Ambété (avant l'arrivée des Européens) pour s'installer le long du Lébagny (Ht. Ogooué) près des Baouandji.

Quand aux Ambétè ou Oumbetè, ils portent les surnoms suivants : Ombamba, Ambamba et Bambamba, que beaucoup d'Européens leur donnent à tort.

De même le mot Chébo ne serait qu'un surnom, les gens de cette tribu s'appellent entre eux Bessissiou.

Il est inutile de dire que toutes ces tribus se pénètrent souvent les unes les autres, ont des habitats qui s'enchevêtrent et que souvent des mariages mixtes les fusionnent plus ou moins, ce qui complique beaucoup toutes les études ethnographiques.

ANALYSES ET NOTICES

W. P. Livingstone, *The Race Conflict. A study of Conditions in America*, 185 pages, Londres, Sampson Low, Marston et Co, 1911.

L'auteur, qui a publié autrefois un livre sur la race noire en Jamaïque, déclare présenter les résultats d'une enquête impartiale et approfondie sur le problème nègre aux États-Unis. L'origine et la perfectibilité des races sont encore peu connues. L'antipathie des Américains blancs contre les noirs repose sur des opinions populaires, sur la conviction que la race noire est essentiellement inférieure et qu'elle ne s'assimile le progrès que sous la pression directe et sous l'influence continuelle de la race blanche. Le nègre serait, d'après cette conception, un produit fini de l'évolution, et il ne serait pas socialement assimilable au type progressif. L'auteur soutient que l'antipathie entre les races est un principe naturel, dominant les relations sociales de races d'un caractère ethnique très différent. Cette antipathie n'est pas agressive mais protectrice; elle ne se borne pas aux races blanche et noire, mais on la trouve aussi bien entre l'Anglais et l'Hindou, entre l'Américain blanc et l'Amérindien, entre Hindou, Amérindien et Nègre. En Amérique toutes les conditions du problème nègre sont réunies. On y trouve une population de 7 millions de Noirs, la plus grande masse compacte existant en dehors de l'Afrique, évoluant parmi 68 millions de blancs. Les États du Sud contiennent 89,7 pour cent de l'ensemble de la population nègre des États-Unis; dans la Caroline du Sud et le Mississippi, les noirs excèdent les blancs en nombre. L'auteur distingue en Amérique quatre types différents de nègres (qu'il représente sur une planche colorée) : l'homme des plateaux de l'Afrique Centrale, qui fournit les prédicateurs, les ouvriers qualifiés et les meilleurs ouvriers agricoles; le nègre arabo-africain du Nord-Est de l'Afrique, qu'on rencontre parmi les valets et les ouvriers; le Dinka-nègre, des peuples pasteurs du Nil supérieur et moyen, qui devient domestique ; et enfin le nègre de Guinée qu'on trouve dans l'agriculture et qu'on appelle communément Blue Gum Nigger. Ce dernier montre des instincts sanguinaires et paraît avoir une certaine affinité avec le nègre de Haïti, qui regresse aussi quelquefois vers ses coutumes primitives. Après avoir posé le problème et déterminé la nature de l'antipathie, l'auteur considère les deux facteurs, blanc et noir, qui se trouvent en présence, pour passer ensuite en revue leurs forces politiques, l'injustice où aboutissent les excès de l'antipathie et les autres aspects du problème. Dans les derniers chapitres, l'attitude du nègre est examinée et une solution du problème est présentée. Cette solution consiste dans la séparation de la race noire, mais non pas sa déportation, comme on l'a proposée; car nulle part on ne voudrait recevoir ces 8 millions de nègres, même pas à Saint-Domingue ou à Haïti. Il faudra concilier l'antipathie fondamentale entre les races avec un traitement équitable des nègres. « Il faut reconnaître que la race noire se trouve dans un stade élémentaire d'évolution, qu'elle est inférieure à nous, et que son progrès dépend du contact avec la race supérieure. Il faut faire des nègres une classe distincte dans la société des blancs; les nègres eux-mêmes ne désirent pas l'égalité raciale ou sociale, mais ils aspirent à l'égalité devant la justice et dans la liberté. » C'est à ce prix, affirme l'auteur, que les États-Unis trouveront la paix par la solution du problème des races et il cite une conclusion analogue à laquelle est arrivé Alfred Russell Wallace pour le même problème en Afrique australe. Ce livre est accompagné d'une reproduction d'une carte des États-Unis, empruntée au Bulletin du Recensement de 1900, où la proportion de la population nègre est indiquée par des nuances.

B. P. van der Voo.

* * *

Bæssler Archiv, *Beitraege zur Völkerkunde*; Leipzig et Berlin, B. G. Teubner; 4°.

Le Bæssler Archiv est publié, depuis le commencement de 1910, par l'Institut Bæssler, annexe du Musée d'Ethnographique de Berlin, en fascicules 4°, largement illustrés, d'une excellente exécution typographique. Le directeur de ce nouveau périodique ethnographique est M. Paul Ehrenreich, bien connu pour ses voyages au Brésil et pour divers traités théoriques, dont une *Mythologie générale*. On peut s'abonner au volume (20 marks les six livraisons d'environ 36 feuilles d'impression) ou se procurer chez l'éditeur Teubner les fascicules séparés, selon la spécialité ethnographique qui intéresse davantage. Les fascicules sont en effet combinés de manière à comprendre une seule monographie, ou plusieurs monographies de sujets connexes.

Le fasc. 1 contient une excellente étude de Max Schmidt sur les tissus péruviens anciens à représentations humaines, animales et végétales. La technique de leur fabrication est expliquée, et comparée aux procédés de tissage actuellement en usage dans l'Amérique du Sud. Puis vient la description des décors, dont quelques-uns sont des scènes très animées (pêcheurs, jardiniers, etc.) Les décors végétaux sont très stylisés. Très curieux sont les motifs mythologiques à personnages. Deux planches en couleurs et deux planches en phototypie rendent l'effet de ces tissus. (Prix 8 marks)

Le 2e fasc. (5 marks) contient : a) une collection de légendes et de contes recueillis par M. Dempwolff à Bilibili (Nouvelle Guinée allemande), texte et traduction, dont deux légendes totémiques; et *b*) une étude du plus haut intérêt, très bien illustrée, de F. von Luschan sur la découverte récente d'un art décoratif de magnifique allure chez les indigènes du fleuve de l'impératrice Augusta (Nouvelle Guinée all.). Il s'agit des belles séries rapportées ces mois derniers par Heine, par Neuhaus et par Friederici au Musée de Berlin. Il y a là des poteries à reliefs zoomorphiques et anthropomorphiques et des bois sculptés, aussi beaux, comme art, sinon plus beaux, que les travaux comparables des Maori.

Le 3e fascicule (5 marks) est consacré à l'Inde : il comprend : *a*) une explication détaillée et critique, par H. Stœnner d'une image cosmogonique brahmanique, dont l'original se trouve à Tanjore et dont la copie, rapportée par Bastian, est conservée au Musée Ethnographique de Berlin; trois phototypies reproduisent cette image; *b*) une étude, par W. Crahmer, avec dessin et photos, de certaines armes en forme de hache oblique, à manche parfois très long, et qui se rencontrent au Tibet, dans l'Himalaya, l'Inde et l'Indonésie. Le lieu d'origine de cette arme et son usage spécial restent à déterminer; *c*) l'explication, par W. Planert, des dessins qui illustrent un vieux manuscrit français (1829) conservé à Berlin et représentant les diverses catégories de mendiants religieux de l'Inde méridionale; ces dessins sont reproduits sur 4 planches au trait.

Avec le fasc. 4-5 (chez Teubner, 6 marks), nous sommes en Afrique : *a*) M. Eichhorn nous donne le commencement d'une monographie détaillée des Waschambaa (Afr. Or. All.), d'après les notes et les dessins de feu A. Karasek. Sont étudiés en détail : la maison, l'ornementation et les mutilations corporelles, le costume, l'agriculture, le mariage, les rites de la naissance et des funérailles, ceux de la circoncision, les croyances, les maladies, la médecine et la chirurgie, l'astrologie; puis vient un recueil de récits, contes, fables et légendes; *b*) C. Spiess, donne quelques renseignements complémentaires sur le culte et les croyances des Ewhe du Togo (photos).

D'autres du même auteur, et des renseignements, dus au P. A. Witte, sur la menstruation et la fête de la puberté des filles dans le Kpandu (région du Togo) terminent le fasc. 6 (5 marks), dont le corps est constitué par *a*) un article du P. Reiber sur les jeux des enfants en Nouvelle-Guinée; *b*) la description des canots et moyens de navigation des habitants de Vuatom (Nouvelle-Poméranie); *c*) du P. Wendler, sur l'obtention du feu et l'alimentation des insulaires des Marshall; le fasc. est illustré d'une planche en couleurs.

A ces six fascicules s'ajoutent, pour la première année du Bæssler Archiv, deux Cahiers Supplémentaires. Le Suppl. I (100 pages; 9 marks) est une collection de dictons, de proverbes et de chansons en dialecte turc du Turfan (assez semblable au tarantchi), recueillie sur place pendant ses explorations archéologiques (1905) par A. von Le Coq, dont on connaît les belles découvertes; un fascimile et une liste des

mots, avec commentaires explicatifs, sur 3 colonnes, pp. 81-100, terminent le fascicule; le texte turc est donné.

Le Suppl. II est une excellente monographie descriptive, illustrée de 103 photos, des Wagogo de l'Afrique Orientale All. L'auteur a vécu deux ans dans l'Usogo comme médecin des troupes coloniales, après avoir suivi les cours d'ethnographie du prof. F. von Luschan. Le fasc. a 72 pages (prix : 8 marks) et se termine par un vocabulaire détaillé.

On peut voir par ces notices trop courtes, qu'en une année le *Bæssler Archiv*, dirigé avec une compétence avisée par M. Ehrenreich, s'est placé presque au premier rang des périodiques ethnographiques. Or, cet enrichissement de l'ethnographie allemande est dû l'initiative privée : feu Bæssler a légué au Musée Ethnographique 3 millions sous condition d'utiliser une partie des revenus à la publication d'une revue qui porterait son nom. Ambition légitime, qu'on voudrait rencontrer aussi en France.

A. VAN GENNEP.

* * *

JAHRBUCH des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig, t. IV, 1910, 4°, XVII et 74 pages, XXI pl. et 4 fig. ; au musée et chez R. Voigtländer, éditeur, Leipzig ; 9 marks 50.

D'après le rapport, le musée s'est enrichi en 1910 de 68 collections comprenant 4.765 objets pour l'ethnographie et de 57 collections, soit 2741 numéros pour le préhistorique. La collection théoriquement la plus intéressante est celle qu'a rapportée de chez les Boschimans le Dr Hannemann. Le nombre des membres de la Société des amis du musée a augmenté également, et celui des auditeurs aux cours de K. Weule et de Fr. Krause a oscillé autour de 260, dont 21 °/o des instituteurs et 25 °/o des commerçants et industriels ; je signale ces proportions. D'un bout à l'autre de l'Allemagne on reconnaît la portée pédagogique et économique (surtout coloniale) de l'ethnographie. Chez nous, les instituteurs et les commerçants ne connaissent même pas l'ethnographie de nom!

Le reste du rapport contient : 1° une excellente étude de Paul German sur les industries artistiques du Kameroun (surtout la sculpture sur bois) avec comparaisons; le chapitre sur les relations de ces arts indigènes avec ceux de Bénin et ceux du Congo est très intéressant; les illustrations sont très nombreuses; 2° la description des statuettes ancestrales en craie du nouveau Mecklembourg, par G. Antze ; 3° celle des antiquités gréco-bouddhiques conservées au musée de Leipzig, par A. N. Francke et Th. Bloch ; 4° enfin une conférence, bien illustrée, précise, sans phraséologie, du Dr Mohn sur les populations de la région allemande du Tchad ; excellentes photos de types ; curieuse architecture des huttes ; diffusion de la coutume des botoques, etc.

Ce rapport, comme les précédents fait honneur à la direction du musée et témoigne d'un patriotisme intelligent de la part du haut commerce de Leipzig. Dire qu'il y a ainsi plus de quinze villes allemandes, en dehors de Berlin qui possèdent de grands musées ethnographiques et publient des rapports et des mémoires : quel retard est le nôtre !

A. VAN GENNEP.

* * *

MUSÉES IMPÉRIAUX OTTOMANS ; CATALOGUE DES POTERIES BYZANTINES ET ANATOLIENNES ; in-8°, 40 pages, 45 fig., Constantinople, au Musée, 1910.

La céramique byzantine a été si peu étudiée jusqu'ici que ce simple catalogue présente une importance scientifique considérable, augmentée encore par l'excellente introduction rédigée par M. J. Ebersolt. Sans doute, la collection ne comprend guère que des tessons, quelques-uns provenant de localités incertaines ; mais des lots principaux ont été trouvés *in situ*, soit dans l'enceinte du vieux sérail, soit en construisant le nouveau musée (1905) ; d'autres proviennent de Smyrne, de la Troade, etc. Le vase hexilobé (fig. 19), le pot (fig. 40), la cruche (fig. 41) sont fort intéressants. Mais le fait important, ce sont les couleurs des vernissages de la plupart des pièces, et surtout ceci que trois pièces ont des reflets métalliques. Les rapports avec l'ancienne poterie égyptienne glacée sont possibles; le décor comporte parfois des feuilles et des fleurs; quant au décor géométrique, il est assez varié : lignes ondulées, chevrons, cercles, spirale, etc.

A. VAN GENNEP.

*
* *

G. Schmidt, S. V. D., *Voies nouvelles en Science comparée des Religions et en Sociologie comparée*; Extrait, 31 pages, de la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Kain, Le Saulchoir (Belgique) 8°, 1911, 1 fr..

Le R. P. Schmidt s'est plaint avec amertume, dans sa revue *Anthropos*, 1911, p. 1041, de mon compte-rendu (*Revue d'Ethnographie* 1911, pp. 176-177) de son livre sur l'*Origine de l'Idée de Dieu*. Il m'accuse même de l'avoir calomnié, et d'avoir présenté son attitude à l'égard de l'ethnographie sous un jour faux. La preuve, cependant, que je n'étais pas dans l'erreur est fournie par le discours qu'il a prononcé à la Leo-Gesellschaft, de Vienne, le 7 nov. 1910 et dont une « traduction faite sur l'original allemand par les voies de la Direction et revue par l'auteur » a été donnée par une revue belge catholique. Ce « revue par l'auteur » met ma conscience à l'aise : si je cite mes textes, je suis assuré qu'ils ne seront pas démentis.

Par « voies nouvelles », le P. Schmidt entend, il le dit lui-même, « méthodes nouvelles ». Les anciennes méthodes, et qui n'ont plus aucune valeur scientifique, ce sont, selon lui : « l'opinion qui soutient en son intégrité la théorie de la dégénérescence »; c'est-à-dire que l'on doit définitivement admettre que depuis l'époque préhistorique à nos jours « la civilisation matérielle » est partie de débuts modestes pour progresser peu à peu. Prétendre le contraire, outre que des faits trop nombreux s'y opposent « c'est premièrement un gaspillage de temps et de force et deuxièmement [cela] interdit l'accès d'autres connaissances importantes » (pages 7 à 9).

Mais il en va tout autrement de la « civilisation spirituelle ». Car aucune méthode d'investigation, même par transposition, n'autorise l'hypothèse que la mentalité a suivi un développement progressif, et que les croyances païennes ne soient pas des déformations de croyances supérieures et parfaites. Grâce à la nouvelle méthode allemande des « cycles culturels » (Kulturgeschichtliche Methode) de Frobenius, Ankermann, Græbner et Foy, nous possédons maintenant des « premiers principes » dont le principal est que « la nécessité d'une évolution essentiellement ascendante » n'a plus besoin « d'être présupposée. L'unique présupposition qui soit faite tacitement, c'est que la race humaine a une origine unique et que de cet unique point de départ sont sorties les tout premières ébauches de la civilisation ». Deuxième « premier principe » : « D'après cette nouvelle méthode, il est défendu de soulever à tout propos des questions d'origine », mais il faut uniquement chercher dans quelles localités telle ou telle institution ou croyance, tel ou tel rite ou objet s'est rencontré autrefois et se rencontre aujourd'hui.

Puis, avec enthousiasme, le P. G. Schmidt expose les résultats déjà acquis par cette « nouvelle méthode » : *a*) les divers éléments des civilisations constituent les parties de « touts organiques » ou « cycles culturels organiques et complets » ; par exemple « le troisième, par ordre d'ancienneté, des cycles culturels paraît être la civilisation dite totémiste... Sur le terrain de la mythologie, il faut signaler comme caractérisant ce cycle culturel le développement de la mythologie solaire, particulièrement du thème de l'année solaire ; sur le terrain religieux, l'on ne discerne pas clairement si l'Etre suprême subsiste encore sous sa forme propre, ou bien s'il s'est déjà combiné toujours et partout avec le dieu solaire ; sur le terrain moral, les rites phalliques de fécondité commencent de porter atteinte à la moralité et la condition de la femme s'avilit déjà » (pages 18 à 20).

« L'instrument de travail précieux fourni par ces résultats consiste en ceci que, la présence de *quelques* éléments, même peu nombreux, d'un cycle culturel ayant été constatée quelque part, l'on peut immédiatement conclure à la présence, passée ou actuelle, du cycle entier ». Permettez : c'est ce qu'en archéologie on a appelé la « méthode des restitutions » ; en fait de « voie nouvelle », celle-ci est plutôt démodée. Le P. Schmidt va jusqu'à appeler ces éléments commodes des « fossiles caractéristiques » et, quand il s'agit de mythologie, à nommer les « motifs astraux spécialement solaires et lunaires » des « Leit-motivs mythologiques ». P. 23 : le premier et le second cycles se caractérisent : « par le boumerang, les formes d'arc des Pygmées, la reconnaissance et le culte d'un dieu unique, dieu suprême du ciel, de caractère moral, l'égalité de l'homme et de la femme, la pratique générale de la monogamie, la fidélité dans le

mariage, l'altruisme très prononcé, la probité, la sincérité, l'absence de cannibalisme, d'esclavage, du vol, du meurtre des enfants, du meurtre en général » (page 23).

L'Eden, vous dis-je, le Paradis, mais peuplé, — car enfin il faut bien être moderne — non pas de toutes sortes de bêtes, du Serpent, d'Eve et d'Adam, mais de Pygmées qui bandent leurs arcs et qui tirent à la cible avec des boumerangs.

Puis, hélas, vinrent les déchéances; « dans le quatrième cycle, le culte des ancêtres s'est développé au point de voiler tout à fait ou presque complètement le culte de l'Être suprême et il se manifeste surtout dans le culte des crânes... il est impossible que la longue stagnation des peuples primitifs n'ait pas exercé sur leurs capacités intellectuelles et morales une action déprimante » (p. 24).

Mais, hélas, « malgré la richesse toujours croissante de la civilisation matérielle et le progrès de la culture spirituelle formelle, cette décadence augmenta sans cesse et elle ne s'arrêta qu'à l'avènement du Fils de Dieu. Celui-ci a proposé à nouveau les conceptions pures et élevées des origines, sauvegardées dans le peuple choisi, il les a remplies, etc. » (p. 25); la suite, on peut la trouver chez tous les missionnaires, depuis Lafitau à nos jours.

Mais ce que le P. Schmidt ajoute de « nouveau », c'est ceci : l'ethnographie sans musées est inconcevable, et dans le monde entier les musées ethnographiques se sont développés magnifiquement. Or, il serait facile de réorganiser à Rome le vieux musée de la Propagande : « la création d'un grand musée où l'on trouverait des bases solides pour une étude exacte et réfléchie, ne serait-elle pas le meilleur parmi les moyens naturels, pour ruiner complètement les théories évolutionistes et idéologiques de l'histoire ecomparée des religions, si vivement condamnées par les dernières encycliques du Saint-Père » (p. 29). C'est donc œuvre pie pour les catholiques que de « collaborer tout d'abord au développement positif de l'ethnologie, science aujourd'hui doublement importante, et de plus, ce sera pour eux le meilleur moyen d'éluder les efforts de cet évolutionisme idéologique qui a déjà causé tant de dommages ».

On ne saurait être ni plus précis ni plus franc : le P. Schmidt fait d'abord semblant de rejeter la théorie catholique de la dégénérescence, afin de mieux la reconstruire ensuite ; il juge que la « méthode historico-culturelle » est bonne pour cet usage, parce qu'il pense qu'elle s'oppose, d'une part, à la théorie du Vœlkergedanke (de Bastian) ou de «l'animisme universel » (E. B. Tylor), et de l'autre à la théorie de l'évolution en tant qu'applicable à l'interprétation des arts, métiers, rites, croyances, religions et institutions. Il met en conséquence aux débuts la Perfection ; puis vient une « dépravation » et enfin le Sauveur apporte la Régénération. De cette manière, l'ethnographie, de mécréante, d'hérétique, de dangereuse, d'empoisonnée, est devenue orthodoxe; elle est devenue une arme bénie apte à pourfendre les théories laïques.

Cette fois, je me suis méfié : au lieu de renvoyer simplement aux textes du R. P. Guillaume Schmidt, de la Société du Verbe Divin, je les ai cités in-extenso, sans nuire aux contextes.

Dans sa revue Anthropos, 1911, p. 1017, le P. Schmidt trouve que même moi, j'ai dégénéré : « En France, A. van Gennep avait d'abord suivi une bonne voie avec ses *Mythes et Légendes d'Australie* mais son nouvel ouvrage *Les Rites de Passage* est de nouveau un tribut à la direction sociologique qui règne actuellement en France ». L'ethnographe autrichien se trompe doublement; il n'importe; j'ai confiance dans le jugement de nos successeurs. Mais je crois qu'ils s'étonneront aussi du chapelet d'injures, dont la moindre est que je suis « un calomniateur », que le Révérend Père a imprimé dans sa revue, p. 1041. Je ne répondrai pas de la même manière. Je formule seulement ce dilemme : ou le P. Schmidt se moque à la fois des ethnographes laïques et des catholiques, et alors il s'est mis en colère se voyant découvert ; ou bien il est sincère, et dans ce cas il doit me remercier de l'avoir si bien compris. Quant à moi, il me répugne de ne pas croire le R. P. Schmidt sincère. Et, au risque de me faire traiter une fois de plus de « calomniateur », je redirai à propos de sa brochure ce que j'ai dit de son livre :

« Encore convenait-il d'indiquer que le P. Schmidt ne cache pas, mais expose très loyalement pourquoi il s'occupe d'ethnographie, et pourquoi il y instruit des missionnaires au moyen de sa revue Anthropos : *Ad Majorem Dei Gloriam* ».

A. van Gennep.

* * *

Ellsworth Huntington, *Palestine and its transformation*, in-8°, xvii-443 p. Boston et New-York, Houghton Mifflin, 1911, 40 sh.

On s'est souvent demandé si la décadence de la Palestine n'était pas due plus à des transformations climatiques et géographiques qu'aux causes historiques et sociales. C'est la thèse que M. E. Huntington, professeur de géographie à Yale, reprend. Il y était particulièrement qualifié par son beau livre *The pulse of Asia* (cf. *REES*, 1908) où il soutient que l'Asie de l'Ouest et du Centre a subi depuis le temps des premières civilisations une dessication progressive. C'est dans les bassins lacustres fermés, dont les eaux sont surtout dues aux pluies, que cette diminution hygrométrique se marque le mieux par l'étagement des traces que le niveau du lac a laissées aux différentes époques. Ainsi, en pleine période glaciaire, la Mer Morte s'élevait à 1,400 pieds au-dessus de son niveau actuel, formant un lac de 200 milles de long sur 25 à 30 de large avec une profondeur maxima de 2,800 pieds; la surface s'est abaissée successivement à 210, 170, 145, 115, 90, 70, 55, 40 et 12 pieds au-dessus du niveau actuel; elle parait même être tombée à 40 pieds au-dessous; puis, les alluvions des torrents soulevant en quelque sorte la nappe liquide, — l'engloutissement de Sodome marquerait la crise de cette ascension des eaux, — elle serait remontée au niveau moderne. La cause de cette régression serait une précipitation moindre, due elle-même à une légère avancée vers le Nord de la zone sub-tropicale d'air sec; les vents d'Ouest avec leurs grands cyclones n'amènent les pluies d'orage qu'en hiver, saison où elle est inutile à la végétation; quand celle-ci aurait besoin d'eau, du début d'avril à la fin d'octobre, c'est le règne de la sécheresse. Il suffirait que les pluies s'étendent en avril et mai pour que la fertilité du pays fut doublée.

Cette diminution et cette fâcheuse répartition de la chute d'eau en Palestine sont des faits certains; mais le changement a-t-il eu lieu durant la période historique? C'est ce que soutient M. H. Mais ses arguments paraissent assez faibles. Les données des textes bibliques sur la population et la fertilité de la Palestine n'ont pas l'autorité qu'il leur prête : en ce qui touche à la Terre Promise, les prêtres et prophètes d'Israël ont toujours été porté à embellir et à exagérer. Quand ils parlent de rivières et de forêts il peut ne s'agir que de torrents saisonniers et de taillis ou brousse. D'ailleurs, la diminution certaine des forêts est surtout due ou bien à l'exploitation excessive comme au Liban ou bien aux incendies allumés par les pâtres. Les indices archéologiques, qui appartiennent la plupart à l'époque romaine, ne sont guère plus probants. Certes, on rencontre des ponts romains sur des ouadys desséchés, des puits, citernes et terrasses de soutènement dans des régions aujourd'hui incultes, des villages et villes ruinés sur les confins du désert. Mais, pour les ouadys, sans même invoquer la disparition possible dans les fissures de ces terrains calcaires ou volcaniques, il n'en est aucun dont on puisse affirmer qu'il ne lui arrive pas d'être rempli soudain par des pluies d'orage. Pour les établissements humains, les causes humaines paraissent l'emporter sur les causes naturelles. C'est le déplacement des routes commerciales qui a dépeuplé Philadelphie, Gérasa et Bosra; et de ce que le théâtre de Philadelphie était fait pour 12,000 personnes et l'amphithéâtre de Bosra pour 25,000, il ne faut pas conclure que la population fixe répondait à ces chiffres; on devait venir de loin pour les représentations. Les villes mortes que sont devenues Gerasa et Philadelphie (Ammân) renaissent, d'ailleurs, depuis que des Tcherkesses y ont été établis; quand on a vu, comme je l'ai fait, quel afflux d'eau les inonde encore à la fin de mars, il semble qu'il suffirait de remettre en état les canaux et réservoirs pour qu'elles puissent reprendre leur essor. Ce qui a ruiné ces régions, ce sont les guerres qui les ont désolées pendant les huit siècles qu'y a duré la lutte entre Chrétiens et Musulmans; c'est aussi, depuis la disparition des poste-frontières romains, l'invasion annuelle des Bédouins. On connaît la formule heureuse : « le nomade apporte le désert avec lui ». M. H. en donne une illustration vivante d'après l'expédition américaine en Syrie de 1909. A une large source près de Bosra, elle vit passer en un jour près de 10,000 chameaux d'une des grandes tribus du désert; le soir il ne restait de la source qu'une flaque boueuse. Passant à travers le Hauran, le

troupeau monstre absorba ainsi en quelques jours toute l'eau et tout le blé. On pense aux Midianites de la Bible « s'abattant sur le pays tels que des sauterelles et le détruisant ». Ce qui cause ces grandes émigrations, c'est sans doute, en Arabie comme au Turkestan, un fait d'ordre climatique — année ou période d'extrême sécheresse — mais l'appauvrissement propre de la Palestine paraît moins dû à cette dessication qu'à ces migrations dévastatrices elles-mêmes, à la diminution de la population et à la ruine des travaux qui assuraient à la culture la terre végétale et l'eau fécondante.

A.-J. Reinach.

* * *

Commandant n'Ollone, *Les derniers Barbares; Chine, Tibet, Mongolie*; 4°, 373 pages, 146 ill., 4 cartes; Paris, P. Lafitte éditeur, 1911; 15 fr.

C'est là le récit pittoresque des explorations du commandant d'Ollone en Extrême Orient et dans l'Asie Centrale en 1906-1909; la mission était toujours chargée de recueillir des documents historiques, épigraphiques et ethnographiques, tout en faisant des levés topographiques. La moisson rapportée, à en juger par ce volume préliminaire, est très riche. Ont été étudiés les Lolo indépendants, quelques tribus miao-tse, quelques tribus tibétaines orientales, des Mongols, etc. Les découvertes épigraphiques sont importantes, ainsi que celle de nombreuses grottes à statues et sculptures rupestres.

Le présent volume étant destiné au grand public, les renseignements ethnographiques n'y occupent qu'une place restreinte, que l'illustration, qui est abondante et bonne, souligne cependant. On trouvera : p. 38 la description du type des Lolo indépendants; p. 53 et suiv. celle de leur organisation sociale, à base féodale; p. 84 et suiv., situation de la femme; p. 163 et suiv., les traditions des Miao-tse; p. 258, les *lassi*, équivalents des *cairns* d'Ecosse, des *obo* mongols, des *kerkour* nord-africains; p. 271, réflexions sur la polyandrie; le mécanisme est bien plus compliqué que ne le dit l'auteur, que je renvoie à la monographie de Rivers sur les Toda et au Census of India, 1901; p. 268 et suiv., type des maisons à demi-souterraines de Pan-yu, frontière du Tibet; etc.

Le volume est donc à lire avec soin, en attendant la publication des huit ou dix volume spéciaux qui constitueront le rapport scientifique de la mission d'Ollone. Que le volume qui traitera de l'anthropologie et de l'ethnographie soit attendu par nous avec une grande impatience, on le comprend : le présent livre nous a mis l'eau à la bouche.

A. van Gennep.

* * *

Augustin Bernard. *Les confins Algéro-Marocains*, 8° xvi et 240 pages, 28 figures hors-texte et 84 photogravures dans le texte; Paris, E. Larose, 1911, 12 francs.

Ce livre vient à son heure : la première chose à faire, c'est d'étudier la longue zone de terres et la série de tribus qui se trouvent juste au delà de notre frontière. La « pénétration pacifique » ne pourra s'opérer qu'en avançant progressivement à partir de l'Algérie, en manière de herse ou de rideau. Il va de soi que l'étude des populations sera d'une importance primordiale, et les progrès de l'ethnographie générale permettent de nos jours d'entreprendre des enquêtes aussi rigoureusement conduites que le sont les recherches géologiques ou hydrographiques. Tel est aussi l'avis de M. Augustin Bernard puisqu'il a consacré son 3e chapitre à une étude détaillée de la société indigène : Berbères et Arabes; différentes sortes de Berbères (le criterium linguistique est insuffisant); nomades et sédentaires (excellent exposé); constitution de la tribu, influences religieuses, le makhzen. En outre de ses conversations personnelles, l'auteur a utilisé les travaux de ses devanciers. Intéressants aussi au point de vue ethnographique sont les chapitres consacrés aux productions, au marchés, aux voies de communication. Des renseignements de détail sur les diverses tribus des confins se trouvent, chemin faisant, dans les autres chapitres (notamment dans ceux qui sont consacrés à la géographie physique). Le reste du volume est surtout d'ordre historique et politique.

A citer ce passage, p. 207 : « Quant à l'attitude des Berbères et des Arabes (dans le Sud-Ouest algérien et marocain) vis-à-vis de la pénétration française, elle ne diffère pas autant qu'on se l'est parfois imaginé. Sans doute, il y a entre eux des différences dont on peut et doit tenir compte, mais il

faut renoncer à bâtir-là-dessus une politique pas plus qu'on n'en bâtirait une en France sur l'origine celtique, germanique ou romaine des habitants, même en la supposant connue ». Sans doute; mais on peut en bâtir une sur la plus grande ou moindre religiosité, ou sur les nuances de religiosité, par exemple chez nous sur protestants, ou catholiques ou libres-penseurs. Et c'est le cas dans l'Afrique du nord, les Berbères vrais étant peu croyants et même portés à la libre-pensée en matière de dogmes, tout en conservant encore un grand nombre de survivances rituelles préislamiques, et parfois préhistoriques. Cette attitude mentale des Berbères, leurs tendances à l'hétérodoxie et au ritualisme local ont toujours provoqué l'anathème des croyants musulmans, qui eux sont en majorité Arabes vrais ou arabisés. Le contre-facteur serait d'ordre économique.

Des appendices historiques et politiques et plusieurs cartes, dont deux démographiques, terminent le volume; les illustrations, quelques-unes représentant des ksar marocains, sont nettes et bien choisies.

A. VAN GENNEP.

* * *

A. LE HÉRISSÉ, administrateur des colonies. — *L'ancien royaume du Dahomey. Mœurs, religion, histoire.* — Paris, E. Larose, 1911, 384 pages gr. in-8, XXIII planches en noir et en couleurs, nombreux dessins dans le texte, une carte.

Il est des ethnographes professionnels qui font de la science, il est aussi des gens que l'ethnographie intéresse et qui ramassent des documents; c'est à la seconde de ces catégories qu'appartient M. A. Le Hérissé. Cette seconde catégorie est éminemment utile à la première qui, sans elle, ne pourrait pas faire grand-chose. Je me permettrai d'ajouter qu'à mon avis il n'est pas mauvais que les chercheurs de documents ne soient pas toujours des ethnographes professionnels : pourvu en effet qu'ils soient intelligents et sincères, et c'est assurément le cas de M. Le Hérissé, ils récoltent d'excellents matériaux qu'il est d'autant plus facile d'utiliser que l'esprit de système n'est pas venu les gâter. Aussi est-ce avec joie que nous devons saluer l'apparition de travaux comme celui que je vais tenter d'analyser.

L'auteur a résidé durant cinq ans à Abomey : il y a appris à parler couramment la langue dahoméenne et son livre est le résultat de l'abondante documentation qu'il a recueillie sur place en se renseignant directement auprès d'indigènes de toutes classes et notamment auprès d'anciens dignitaires du royaume et de membres de la famille royale. L'originalité et la valeur incontestable de cette documentation constituent le plus grand mérite de l'ouvrage, qui offre d'autre part celui d'exposer les faits avec une parfaite sincérité et une simplicité exempte de tout pédantisme. Certains s'étonneront peut-être, au premier coup d'œil jeté sur le livre, de n'y apercevoir ni bibliographie ni renvois aux ouvrages antérieurs traitant du Dahomey; cet étonnement disparaîtra à la lecture, car l'on s'apercevra bien vite que les références de l'auteur sont partout indiquées, mais qu'aucune n'est bibliographique, et c'est là que réside l'intérêt principal du travail, en dehors de celui, particulièrement vif, qui se dégage des matières traitées et de l'ampleur avec laquelle elles le sont.

Dans le chapitre I (la société), l'auteur explique d'abord les règles de transmission du pouvoir royal, puis les noms, devises et armoiries allégoriques — parfois compliquées de véritables rébus — des onze rois qui se sont succédé sur le trône d'Abomey depuis Dakodonou, fils du fondateur du royaume (vers 1625), jusqu'à Agoliagbo, le dernier souverain; ces armoiries sont représentées sur des planches en couleurs, telles qu'elles étaient figurées en relief sur les murs du palais royal ou en découpures d'étoffes sur les parasols des monarques. Dans l'exposé des coutumes qui régnaient à la cour d'Abomey, on retrouvera quantité de rites et d'institutions rappelant de très près les rites et institutions signalés de nos jours dans les royaumes mossi et autrefois dans tous les grands Etats soudanais. On lira avec intérêt la description du palais royal, ou plutôt des dix constructions élevées par les dix principaux rois et accolées les unes aux autres, chacune renfermant le tombeau du souverain qui l'a construite et portant sur ses murs des bas-reliefs qui racontent les exploits de ce prince; de nombreuses reproductions photographiques et figures complètent cette description de fort heureuse manière. De curieux détails seront trouvés sur les femmes chargées de

représenter les mères des rois défunts ou des grands dignitaires.

Le roi étant mis à part, la société dahoméenne se composait de quatre classes : les *princes*, c'est-à-dire les membres de la tribu issue de la famille royale, comblés d'honneur mais écartés par principe des charges publiques; les *grands dignitaires* (cabécères), choisis par le roi parmi les tribus conquises et titulaires de charges non héréditaires, institution très analogue encore à celle existant ou ayant existé dans tous les Etats de l'Afrique occidentale (parmi ces fonctionnaires de l'ancien royaume du Dahomey, il convient de signaler les « géomètres » chargés de la délimitation des lots de culture et des concessions territoriales); ensuite venait le *peuple*, c'est-à-dire l'ensemble de la nation dahoméenne, à l'exclusion de la tribu royale; enfin les *esclaves*, consistant uniquement en étrangers capturés à la guerre et dont les enfants devenaient membres de la famille du maître, avec les réserves spécifiées dans l'ensemble du Soudan pour ceux que l'on appelle « serfs » ou « captifs de case ».

Le chapitre II, traitant de la guerre et de l'armée, est d'un intérêt plus immédiat encore, car il nous révèle des coutumes se distinguant davantage de celles des autres pays de l'Afrique Occidentale ou tout au moins de ce que nous connaissons de ces coutumes en la matière; il est naturel d'ailleurs que l'armée et l'art militaire aient reçu des perfectionnements exceptionnels dans un Etat aussi éminemment guerrier que le royaume d'Abomey. Nous y apprenons qu'avant l'importation des armes à feu, les *Aladahonou* (fondateurs du royaume) se servaient de frondes et de casse-têtes; les premiers fusils auraient été importés vers le milieu du XVIIe siècle : c'étaient des mousquets que l'on posait sur des fourches fichées en terre et que l'on allumait au moyen d'un tison. Ce fut le roi Ghézô (1818-58) qui créa une armée permanente, des écoles de tir et les premiers régiments d'amazones.

Dans le chapitre III (Justice), je relève que le breuvage d'épreuve était administré, non pas à l'accusé, mais à un coq, ainsi que la chose a lieu chez de nombreux peuples du golfe de Guinée. Le roi se réservait le jugement de toutes les affaires criminelles et des causes civiles d'une réelle importance.

Le chapitre IV traite des revenus royaux; ils comprenaient : un impôt de capitation, levé à la suite de véritables recensements et désigné sous le terme d' « argent du sommeil », pour une raison que l'auteur a négligé d'indiquer; un droit sur les successions, une redevance sur les palmiers, des taxes de douane, des droits de place sur les marchés, des remises exigées des commerçants européens, une part sur les dépouilles de chasse (les défenses des éléphants tués sur le territoire, en particulier), et enfin le monopole du produit tiré de la vente des captifs de guerre ou du travail exécuté par eux. M. Le Hérissé évalue à 2,500,000 francs environ les revenus du feu roi Béhanzin, avant la conquête française.

Les chapitres V et VI (religion et culte des morts) sont ceux qui m'ont le plus puissamment intéressé; ils renferment une abondance de documentation qu'il est fort rare de rencontrer dans un ouvrage de ce genre. Après avoir traité du théisme purement philosophique des Dahoméens, l'auteur passe à l'étude des *vôdoun*, traduisant à tort — selon moi — ce mot par l'expression vulgaire « fétiches », qui a le désavantage d'une signification trop peu précise et d'un emploi trop généralisé. La religion dahoméenne, telle qu'elle nous est présentée par M. Le Hérissé, n'est autre que l'animisme que l'on rencontre dans toute l'Afrique occidentale : les *vôdoun* sont les esprits soit des défunts soit des phénomènes naturels; de là, résulte la double apparence que revêtent les manifestations religieuses : culte des ancêtres et dynamisme. Nombreux sont les renseignements, tous puisés à bonne source, sur les principaux *vôdoun*, leur représentation, leur origine, leur culte, leur clergé et ses écoles d'initiation, les langues sacrées, etc. Voici la classification générale des *vôdoun*, d'après un indigène versé en la matière; on les divise en neuf catégories : 1° les esprits protecteurs des provinces ou villages ; 2° les esprits protecteurs des tribus ou familles ; 3° les esprits de la foudre et de la mer ; 4° les esprits protecteurs de la famille royale ; 5° les esprits des cours d'eau ; 6° les esprits du sol et des végétaux ; 7° les esprits de la foudre (deuxième manière — peut-être du feu —) et de l'arc-en-ciel ; 8° les esprits des défunts et plus particulièrement des défunts de la famille royale ; 9° les esprits du ciel, du soleil, de la lune, des astres et de la terre.

A ces *vôdoun* s'en ajoute un autre, qui a cette particularité de revêtir autant de personnalités distinctes qu'il a de fidèles, le *legba* : chaque individu (homme, femme ou enfant) a son *legba* propre, auquel il réclame des faveurs ou dont il cherche à détourner la colère au moyen de sacrifices; contrairement à ce qui a été dit souvent, l'auteur ne reconnaît pas dans l'institution du *legba* la trace d'un culte phallique, bien que les représentations anthropomorphiques du *legba* soient généralement pourvues d'un énorme phallus. Les *vôdoun* eux-mêmes ont chacun son *legba*.

Quant à *Fa*, c'est l'esprit divinatoire; chaque homme possède un symbole particulier de *Fa;* comme chez les Yorouba (cf. Dennett, *Nigerian studies*), comme aussi chez les Gourmantché, la révélation des symboles divinatoires se fait à l'aide de seize combinaisons obtenues par la répétition de deux signes différents : chacune des seize combinaisons a un nom et une signification horoscopique; on peut d'ailleurs les multiplier et obtenir 136 figures dont chacune a sa valeur. M. Le Hérissé donne à ce sujet beaucoup d'indications très curieuses; il est seulement regrettable qu'il ne nous ait pas renseignés sur les rapports que peut avoir chaque combinaison symbolique avec telle ou telle catégorie d'êtres ou de concepts, ainsi que l'a fait Dennett pour les Bavili et les Yorouba. L'auteur pense d'ailleurs que l'art divinatoire a été importé au Dahomey du pays de ces derniers et il observe que les mots employés pour désigner les signes et leurs combinaisons appartiennent à la langue yorouba.

D'intéressants détails sur la composition et la désignation des amulettes terminent le chapitre v.

Le culte rendu aux défunts est dû à la croyance au *yê*, âme ou esprit, qui est l'essence en quelque sorte dynamique de tout être animé ou inanimé, quelque chose de très analogue au *niâma* des Mandingues : la croyance au *yê* des phénomènes naturels, des pierres, du sol, etc., a engendré le culte des génies; la croyance au *yê* des hommes a donné naissance au culte des ancêtres et à la pratique des sacrifices humains, destinés à procurer aux défunts les *yê* des femmes et esclaves qu'ils possédaient sur la terre. M. Le Hérissé nous donne des renseignements abondants et précis sur l'ensevelissement (mise en terre sans aucun souci d'orientation), les rites funéraires, le deuil, les fêtes commémoratives des morts, les funérailles royales, le culte des rois défunts, etc.

Le chapitre VII traite de la famille; là, comme en d'autres endroits, l'auteur n'a pas établi une distinction suffisamment nette — à mon sens tout au moins — entre le clan (avec ses préceptes prohibitifs), la tribu et la famille que j'appelle « globale » (*hennou* au Dahomey), réunie sous l'autorité du patriarche ou membre le plus âgé de la famille. Cette réserve de pure définition une fois faite, on ne peut que lire avec le plus grand profit les détails donnés sur le fonctionnemment du *hennou*, sur le bien de famille et les biens individuels, sur le *hennoudaho* ou patriarche, etc.

Dans le chapitre VIII, consacré aux unions, nous constatons l'existence au Dahomey, comme dans le reste de l'Afrique occidentale, de deux catégories bien distinctes d'associations matrimoniales : l'une est représentée par le mariage proprement dit, comportant fiançailles avec une jeune fille nubile ou non nubile, et même avec une enfant non encore née, et caractérisée par la coemption vraie ou déguisée de la femme; celle-ci, en se mariant, conserve son clan propre et le culte de ses ancêtres, mais elle entre dans la famille globale de l'époux, à laquelle appartiendront les enfants issus du mariage; l'autre catégorie comporte diverses sortes d'unions libres, dans chacune desquelles les enfants appartiennent en principe à la famille globale de leur mère. L'auteur a signalé, en terminant, les cas spéciaux qui ne s'appliquent qu'à la famille royale.

Le chapitre IX nous parle de la maternité, de l'enfance, de l'adolescence, de la circoncision (laquelle est pratiquée en général sur des adultes d'une vingtaine d'années), des rites relatifs aux jumeaux, de l'imposition des noms. Ceux-ci sont divisés en cinq classes : 1° le nom donné lors de la naissance, lequel est tiré des circonstances de l'accouchement, de l'époque ou du lieu où il s'est accompli, du rang de l'enfant par rapport à ses frères ou sœurs, ou encore, pour les enfants des prêtres, des génies au culte desquels se sont consacrés les parents; 2° le nom donné, après consultation du *fa*, pour honorer le *vôdoun* protecteur de l'enfant; 3° le nom donné au néophyte au moment de sa sortie de l'école

d'initiation; 4° les surnoms variés dérivant de particularités physiques ou autres; 6° les noms donnés par les rois à leurs frères ou ministres et par le mari à ses épouses.

Le chapitre X (propriété) nous apprend que tout le sol du Dahomey était la propriété du roi ainsi que ce qu'il portait, y compris les habitants, et formait un tout inaliénable et indivisible; en vertu de ce principe, les successions revenaient au roi, ou plutôt il n'y avait pas de successions à proprement parler, le souverain étant l'unique et immuable propriétaire de tous les biens du royaume; dans la pratique cependant, il abandonnait aux familles et aux particuliers la jouissance des biens meubles et immeubles et, à la mort d'un chef de famille ou d'un particulier, il ne faisait que simuler la prise de possession de la succession et en laissait en réalité la jouissance à l'héritier naturel. La succession, lorsqu'il s'agissait d'un bien personnel, pouvait comporter non seulement des meubles, mais aussi des terrains — ou tout au moins le droit d'exploitation sur des terrains donnés — et des êtres humains (épouses et esclaves). M. Le Hérissé cite, avec leur traduction, les règles du droit coutumier dahoméen qui présidaient à la désignation d'un héritier, par exemple : *on n'emporte rien d'une famille dans une autre* (par suite les femmes sont incapables d'hériter et les enfants nés d'une union libre n'héritent pas de leur père); *le nom ne doit jamais disparaître* (par suite le fils aîné hérite des biens de son père comme de son nom; à défaut de fils, le frère cadet hérite; à défaut de fils et de frère, c'est le neveu utérin qui hérite et qui prend alors le nom du défunt); *les grands ne mangent pas dans la main des petits* (c'est-à-dire que l'héritier doit être toujours plus jeune que le défunt).

Le chapitre XI constitue une fort intéressante contribution au folk-lore africain : il renferme la traduction de plusieurs légendes relatives à l'origine du monde, à la création de l'homme et des animaux, à la soumission de la femme à l'homme, etc., ainsi qu'un certain nombre de fables et de chansons.

L'histoire du Dahomey, racontée à l'auteur par un frère de Béhanzin qui exerçait les fonctions de gardien des traditions, forme le dernier chapitre, qui offre un intérêt de premier ordre, tant au point de vue du folklore qu'au point de vue historique. On y verra comment le clan royal du Dahomey descend d'un nommé *Agasou* — que la tradition dit être une panthère mâle — et d'une princesse de la tribu des Adja; comment il quitta le pays des Adja pour venir s'installer à Allada; comment l'un de ses chefs, Dogbagri-Ghènou, partit pour le nord avec des partisans qu'on appela *Aladahonou* (ceux de la maison d'Allada) et arriva près de Cana, dans la région d'Abomey (vers 1610); comment son fils Dako ou Dakodonou lui succéda et agrandit le royaume naissant; comment Ouegbadja, fils de Dako, tua un petit chef dont la résidence s'appelait *Agbomé* (Abomey) et donna ce nom au palais qu'il construisit sur l'emplacement de cette résidence (vers 1650); comment enfin, un peu plus tard, le même Ouegbadja tua un autre petit chef nommé Dan et, sur son corps, éleva un palais qu'on appela *Danhomè* (ventre de Dan) et qui donna son nom au royaume (Dahomey). La plupart des auteurs qui ont écrit sur l'histoire du Dahomey font remonter à Dakodonou ce fait légendaire d'où le royaume aurait tiré son nom, mais les informations recueillies par M. Le Hérissé tendent à le rapporter au règne de Ouegbadja. Quoi qu'il en soit, l'étymologie me paraît inventée après coup, car le nom du Dahomey semble bien être antérieur à Dakodonou lui-même et à l'exode de la famille royale d'Allada vers Abomey : dès le début du XVIe siècle en effet, Léon l'Africain mentionne le royaume de *Daouma* comme l'un des États bien administrés du midi de la « terre noire » et la *Table d'Afrique* de Thevet (1575) porte un royaume de *Dauma* et une ville de *Daumé* entre le cap des Trois-Pointes et le Bénin, à peu près exactement là où se trouvent le Dahomey et l'Abomey actuels. Il est donc vraisemblable, ou bien que l'arrivée des Aladahonou dans la région d'Abomey marqua simplement un changement de dynastie dans un État existant depuis longtemps déjà, ou bien qu'il s'écoula entre Dogbagri et les derniers rois un nombre de générations bien supérieur à celui conservé par les traditions locales.

C'est d'ailleurs la période moderne qui est la plus attachante, au point de vue historique, dans le récit qu'a traduit M. Le Hérissé. On y trouvera, entre autres choses curieuses, des détails inédits sur l'influence qu'exerça, au début du XIXe siècle, le Brési-

lien Francisco da Souza sur le roi Ghézo et sur le développement de la civilisation dahoméenne. D'une manière générale, il est tout à fait intéressant de comparer les données recueillies auprès des indigènes actuels du Dahomey avec celles que nous fournissent les auteurs ayant connu ce pays aux époques précédentes, tels que des Marchais, Burton, Snelgrave, Norris, Skertchly, etc ; il est également fort intéressant de comparer aux récits officiels français le récit indigène des événements qui amenèrent et accompagnèrent notre intervention armée au Dahomey.

Des appendices donnent : la division du temps (semaine indigène de 4 jours et semaine de 7 jours d'importation musulmane et relativement récente); le plan des demeures dahoméennes, la description d'un temple, d'objets servant au culte, du palais royal d'Abomey; puis des notes diverses, particulièrement sur les ancêtres divinisés à caractère apparemment totémique et sur les tabous se rapportant à cette institution et à d'autres. A ce sujet M. Le Hérissé exprime l'avis que l'animal tabou serait réellement considéré comme l'ancêtre du clan : si la chose est exacte, l'idée que se font les Dahoméens du tabou de clan apparaîtrait comme unique en Afrique Occidentale; mais l'animal tabou, au lieu de se confondre avec l'ancêtre, n'aurait-il pas simplement été sacré tabou par cet ancêtre ? l'auteur remarque lui-même que le nom de l'ancêtre est différent du nom porté habituellement par l'animal tabou; ainsi le nom de l'ancêtre du clan royal est *Agasou*, tandis que la panthère, tabou de ce clan, s'appelle *kpo*.

Pour terminer cette analyse, je dirai que nous possédions déjà un grand nombre d'ouvrages relatifs au Dahomey : M. G. Regelsperger en a donné en 1895, dans le *Mouvement Africain*, une bibliographie qui, depuis, s'est notablement accrue; parmi tous ces ouvrages, quelques-uns sont intéressants, beaucoup n'ont que peu de valeur; mais, en tout cas, une lacune existait, fort importante, que M. Le Hérissé a comblée en majeure partie.

M. Delafosse.

* * *

Capitaine Cornet. — *Au Tchad, trois ans chez les Senoussistes, les Ouaddaïens et les Kirdis*, avec 26 gravures hors texte; nouvelle édition précédée d'une préface de M. Paul Adam. — Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1911, vi et 326 pages in-18 et 2 cartes.

Depuis Nachtigal, on nous a fort peu documentés sur les populations vivant entre le lac Tchad et le Darfour, et Nachtigal n'avait pu étudier la constitution de la puissance senoussiste dans le Borkou : c'est donc une bonne fortune de posséder un livre dont l'auteur, après un séjour prolongé et bien occupé dans ces régions, nous renseigne sur l'état des populations indigènes. A ce titre, et bien que l'ouvrage du capitaine Cornet ne soit pas spécialement destiné aux ethnographes, ceux-ci trouveront à y glaner nombre d'indications utiles, concernant les populations païennes du bassin du Tchad (englobées sous le surnom de Kirdi) et notamment le peuple des Sara, les tribus diverses qui habitent le Kanem, l'organisation militaire du Ouadaï avant la conquête française, les Téda qui nomadisent entre le lac Tchad et le Tibesti, l'action militaire et politique des Senoussia dans le Borkou, etc. L'auteur a pris une part active à la prise de Aïn-Galakka (avril 1907) et a été à même de recueillir sur le Borkou des renseignements fort précieux.

M. Delafosse.

* * *

R. Cottes, *La mission Cottes au Sud-Cameroun (1905-1908)*; 4°, 254 pages, XXXII planches et 4 cartes; Paris, E. Leroux, 1911, ... fr.

Tout le début du volume, jusqu'à la page 99, est occupé par l'introduction, d'ordre politique, de M. A. Tardieu et par le carnet d'observations du capitaine Cottes au cours de sa mission de délimitation du Congo français et du Cameroun allemand. Les territoires parcourus sont parmi ceux qui viennent d'être cédés à l'Allemagne ; puis viennent des rapports de collaborateurs.

De la page 99 à la page 105, courte notice, en termes généraux, sur les indigènes, par le capitaine Cottes. Annexe : rapport du Dr Cureau sur le tracé de la frontière Congo-Cameroun (Sangha-N'goko).

La deuxième partie contient les travaux d'histoire naturelle exécutés par la mission, notamment pp. 123-219 les trois rapports anthropologique, ethnographique et linguistique du Dr Poutrin, d'après les documents recueillis par le Dr Gravot. Les indigènes de ces régions appartiennent soit au groupe Fan, soit au groupe des Ba-Fiote ; ont aussi été étudiés des Pygmées Babinga. Il y a peu à tirer des mensurations rapportées, car elles sont en nombre infime : 32 Fan, 22 Ba-Fiote et 3 Babinga ; j'admire même le Dr Poutrin d'avoir su les interpréter à ce point, puisque ses explications et interprétations vont de la p. 123 à la p. 191. Les objets ethnographiques rapportés par la mission sont : trois supports de couchettes, un masque cérémoniel, une statuette de bois, plusieurs poignards et couteaux, deux allume-feux, quelques plaques-monnaie en fer et des graines à dessins gravés pour jouer au béto. « Ces objets, dit le Dr Poutrin, ont actuellement leur place marquée au Trocadéro » ; allons, ils n'y tiendront pas trop de place ! Par contre les photos, quoique agrandies et retouchées, sont utiles. On trouvera des types face et profil aux pl. XIII à XXXII et les objets décrits présentés pl. XXXIII. Des vocabulaires (on les comparera à ceux publiés dans cette *Revue* par le Dr Ouzilleau et à ceux de M. Bruel), enfin des rapports sur les minéraux, les animaux, la flore, etc., terminent le volume.

A. VAN GENNEP.

* * *

Maurice LACOMBE. *Essai sur la coutume poitevine du mariage au début du* XVe *siècle, d'après le vieux « Coustumier de Poictou »* (1417), 1 vol. in-8°, Paris, Honoré Champion, 580 p., 1910, 15 francs.

La plus ancienne codification du droit poitevin remonte à 1417 : à cette date, des praticiens réunis à Parthenay déterminèrent et constatèrent les usages de la région « pour unir tout le païs en ung état et coustume ». Ce n'est cependant qu'en 1514 et en conformité d'une ordonnance royale que fut faite la première rédaction officielle de ce *Coutumier* dont le texte subit encore par la suite une révision en 1559. A la différence de la plupart des coutumes dont les règles générales se heurtaient souvent aux statuts locaux, le « livre des coutumes du Poitou » contient très peu de dispositions exceptionnelles. En outre, malgré le voisinage des pays de droit écrit, certaines de ses règles — notamment sur la puissance et l'autorisation maritale — n'offrent pas de différences bien sensibles avec celles des autres provinces de droit coutumier. Ici, comme ailleurs, par exemple (cf. Coutume de Paris, art. 223), « femme noble ou roturière est sous le pouvoir de son mary, non de son père, et ne peut valablement contracter, soit au préjudice de son mary ou d'elle, ni aussi administrer les biens communs d'entre eux, ni les siens propres, sans l'autorité et le consentement exprès de son dit mary ». Comme autre caractéristique l'ensemble de la coutume poitevine révèle les progrès des juridictions laïques et l'effacement de la compétence des officialités. Si elle respecte l'Église, « en véritable précurseur du code civil, elle la limite au domaine religieux en défendant avec énergie les cours séculières, de tout empiètement ecclésiastique » (p. 31). Bien plus, elle ignore volontairement le droit canonique et garde ainsi le silence le plus complet sur sa célèbre théorie des empêchements du mariage.

Le plan du livre de M. Lacombe — excellente thèse de doctorat en droit soutenue devant la Faculté de Poitiers — est facile à indiquer. L'auteur aborde l'analyse du vieux *Coustumier* en étudiant dans une première partie le lien de mariage : fiançailles, publicité et preuves, conditions de fond, âge, capacité, consentement, empêchements. Il passe ensuite aux effets du mariage au point de vue des personnes. — La puissance maritale. De l'unité conjugale — devoir conjugal et fidélité réciproque. La famille. La puissance paternelle, *a*) sur la personne ; *b*) sur les biens. L'obligation alimentaire. L'émancipation. Une troisième partie est consacrée aux effets du mariage au point de vue des intérêts et des biens : on examine d'abord le régime des libéralités faites aux époux en faveur de leur mariage et au cours du mariage, puis la formation de la communauté conjugale. (Le problème des origines et le régime légal des biens entre époux dans le vieux « Coustumier »). Administration de la communauté, pouvoirs du mari, droits de la femme. Étude de son incapacité. Dissolution de la communauté et liquidation ; gains de survie, douaire.

Sur la grosse question des origines de la communauté conjugale M. Lacombe, tout en constatant de frappantes analogies entre

les « compaignies taisibles » et la « compaignie conjugale » et en leur reconnaissant un certain lien de parenté attribue aux anciennes coutumes germaniques une influence prépondérante (p. 332, 338). L'auteur montre avec raison comment, dans l'ensemble de sa réglementation des rapports entre conjoints, le vieux « Coustumier du Poitou » avait su assurer la sauvegarde des droits de la femme et concilier ses intérêts avec ceux du mari (douaire de la bru, p. 475, 495), faveur accordée par la coutume aux libéralités interconjugales dont la femme peut au moins, au même titre que le mari, être bénéficiaire (p. 284, 289, 310, 311), exonération dont jouit l'épouse au point de vue du paiement des hommages (305, 378), égalité de traitement des deux conjoints en matière de mydenier (306, 307) et proclamation du droit de propriété de la femme sur la moitié des meubles et des acquêts communs, ceux-ci fussent-ils faits par le mari seul (386, 387). Par contre, si le *Coutumier* admet pour les femmes nobles ou roturières le droit de renonciation à la communauté (plus exactement de renonciation aux meubles, d'après la règle que les meubles sont le siège des meubles, les immeubles étant insaisissables), il ne lui fait produire aucun effet pratique et laisse subsister la contribution de la femme aux dettes communes. De même encore il ne fait aucune mention de la séparation de biens. Sans doute cette institution n'est véritablement entrée dans la pratique qu'au XVIe siècle, mais on doit tenir compte, ainsi que le remarque M. Lacombe, de l'esprit laïque de la coutume, de sa réserve extrême à l'égard de tout ce qui est du domaine ecclésiastique, de son peu de souci de faire des emprunts au droit canonique et de s'en inspirer (p. 429, 430). Toutes ces dispositions portent en général la marque et traduisent bien les tendances de l'époque où elles ont été publiées.

E. Burle.

* * *

E. Boetticher, *Der trojanishe Humbug*, 1 vol. in-8°, XVIII-258 p., 45 fig. chez l'auteur, Gr. Lichterfelde, Berlin, 1911.

Je crains que beaucoup d'archéologues n'aient été aussi surpris que moi de voir M. le capitaine Boetticher reprendre, après près de trente ans, la thèse qui lui a valu jadis contre Schliemann et ses collaborateurs une célébrité où tout n'était pas de bon aloi. On sait que B. soutenait que la colline d'Hissarlik n'est qu'une nécropole à incinération préhistorique et que les constructions où l'on a reconnu les villes qui se sont succédées à Troie ne sont que les restes d'un vaste établissement de crémation ; le tout aurait formé un lieu de culte consacré au dieu du feu, Ilios-Hélios.

Depuis les publications où Doerpfeld a cherché, avec sa précision d'architecte, à remédier aux graves erreurs dues à l'inexpérience de Schliemann qui ont permis de développer de semblables théories aux dépens des siennes, depuis son grand ouvrage *Troja und Ilion* (1902), il est devenu oiseux de discuter si les ruines d'Hissarlik sont celles d'une ville fortifiée ou celles de quelque *ziggurat* babylonien. Mais il n'en reste pas moins vrai que tout ne s'explique pas dans l'agencement d'une ville aussi facilement que le supposait Schlieman; M. Boetticher aura servi du moins à attirer l'attention sur beaucoup de difficultés négligées par ce fouilleur trop enthousiaste. Dans son nouveau livre on trouvera aussi, recueillis pour consolider sa thèse, beaucoup de faits intéressants pour la crémation antique. Enfin, — et c'est peut-être le plus grand avantage qu'il présente — on pourra y puiser d'utiles leçons de scepticisme, ou, du moins, de critique en face des identifications si catégoriques auxquelles trop d'archéologues se plaisent. Ainsi, dans les canaux où l'un voit ceux des fontaines de la ville, l'autre reconnaît les drains nécessités par les buchers crématoires; le *weinkeller* de Schliemann avec ses grandes jarres devient sans peine le *magazin von Grabpithoi* de Boetticher. M. B. a appelé ce livre qu'il croit définitif « La fumisterie troyenne » et il y a sans doute un peu de fumisterie, consciente ou non, chez tous ceux qui veulent obliger les données si vagues que fournissent souvent les fouilles à cadrer avec une restitution préconçue quand, à l'ordinaire, tant de combinaisons sont possibles. Pourtant, dans le cas de Troie, s'il y a eu fumisterie, le meilleur fumiste n'est pas celui que Boetticher pense! (voir p. ex. ses divagations sur la valeur astrale des seins et des nombrils indiqués sur les nombreux vases anthropoïdes ou sur les fusaïoles comme amulettes ou ex-voto du culte solaire!).

A. J. Reinach.

* * *

Georg Wilke, *Südwesteuropäische Megalithkultur und ihre Beziehungen zum Orient*, gr. in-8°, IV — 180 p., 141 fig. Würzburg, Curt Kabitzsch, 1912.

Ce nouveau fascicule (7e) de la *Mannusbibliotek* — publications attachées à cette jeune revue préhistorique *Mannus* à qui G. Kossinna a su imprimer tant d'activité depuis trois ans — est consacré à cette si passionnante question des rapports entre l'Orient et l'Occident à l'aube de la civilisation historique dans le bassin de la Méditerranée. M. Wilke est un des premiers savants allemands qui, pour cette époque, se soient affranchis aussi complètement du *mirage oriental*. Aussi, bien que presque tous les faits qu'il ait cités se retrouvent dans l'admirable *Manuel* de Déchelette, peut-on conseiller de lire la mise en œuvre assez forte que W. en a donné pour montrer que c'est plutôt du S.-O que du S.-E. de la Méditerranée que les courants civilisateurs sont partis à l'époque des mégalithes.

Il commence par l'étude des monuments mégalithiques les plus typiques, passant en revue tous les stades de l'évolution 1° le dolmen simple, assemblage plus ou moins circulaire de pierres levées; 2° le dolmen précédé d'un couloir ; seul le type à couloir existe en Orient tandis que les formes plus anciennes abondent dans les régions océaniennes de l'Ibérie et de la Gaule ; 3° la chambre se flanque de pièces latérales en même temps que le couloir s'allonge ; 4° la toiture de la chambre, au lieu d'être formée d'une ou plusieurs dalles posées à plat, s'élève en voûte par superposition de dalles en encorbellement ; ce type, rare en France et en Angleterre, abonde en Espagne ; les tombes à coupole de Grèce en sont l'aboutissement ; 5° le couloir et la tombe s'enfoncent en terre : c'est une transformation, de caractère sans doute funéraire, qu'on voit débuter dans l'Europe du S.-O, s'accentuer des îles ibériques aux îles grecques et s'achever en Orient. D'après M. W. il n'y aurait de trace certaine de rites funéraires dans les dolmens que lorsque les dalles de la toiture sont percées d'un trou de part en part ou creusées de cupules ; les trous auraient servi à laisser passer l'âme (même idée que la trépanation rituelle ?), les cupules pour des libations.

Pour les menhirs, isolés ou groupés en alignements ou cercles, c'est encore l'Occident qui domine, c'est-à-dire la France avec les 6192 pierres levées qu'y compte Mortillet, flanquée de l'Angleterre d'une part, de la Péninsule ibérique, la Corse et la Sardaigne de l'autre. Aux Indes leur date est incertaine et en Kabylie on en dressait encore au XVIIe siècle. En Orient, on ne trouve comme certain que le groupe syro-cypriote et, peut-être, un groupe en Haute-Egypte ; car M. W. eût dû éviter de comparer, à la suite de Lubbock, à l'enceinte circulaire en orthostates de l'agora de Mycènes les *stonecircles* de Stonehenge. Il eût dû aussi éviter de reprendre les hypothèses astronomiques de Lockyer et de Devoir. D'ailleurs, pour la date des menhirs, celle de 1700, qu'on induit de ces théories, n'est pas loin de celle qu'indique la céramique trouvée dans ces monuments que caractérise le gobelet campaniforme, céramique certainement en usage vers 2500-2000. Pour préciser l'évolution de la culture à l'époque mégalithique, M. W. a consacré un chapitre à l'étude des pièces fournies par les dolmens récemment explorés avec soin au Portugal. Son essai, intéressant à comparer avec celui de M. Déchelette *sur la chronologie préhistorique de la péninsule ibérique*, aboutit à distinguer trois états :

I. Dolmens et allées couvertes simples. Pointes, racloirs et grattoirs en silex ; beaucoup de ces microlithes à formes géométriques qui, en France, caractérisent le *tardenoisien* ; haches en diorite et amphibolite de profil triangulaire ou trapézoïdal ; mortiers et broyeurs ; beaucoup de pointes en os ; bols et hanaps en argile grossière, peu cuite, ornée de points ou de traits incisés.

II. Les allées couvertes s'aggrandissent mais la salle voûtée n'apparaît pas encore. Pointes de flèche rhomboïdales ou triangulaires ; pointes de lance en feuille de laurier ; haches courbes d'un côté ; palettes de schiste en ferme de trapèze avec trou de suspension à la base, ornées de zones dentelées ; autres plaquettes de schiste à bout recourbé qui doivent, comme les précédentes, avoir valeur d'amulette ; herminettes en marbre et petites massues en calcaire (ces quatre objets semblent spéciaux aux dolmens portugais ; pourtant, il aurait fallu rappeler que les bâtonnets en forme de cylindre ou de massue ont leurs correspondants dans l'Egypte préhistorique comme

les palettes); en os, boutons tronconiques percés et plaquettes pouvant former brassard d'archer; la céramique est celle de l'état I légèrement perfectionnée.

III. Les allées couvertes atteignent tout leur développement et aboutissent à des salles semblables aux tombes à coupole. Cette époque se caractérise par les céramique campaniforme ornées de zones incisées et par les vases en pierre dure, par les phalanges d'animaux ornées d'incisions semblables à celles des palettes de l'époque précédente, par les pointes de flèche où les angles inférieurs s'allongent en crochets de harpon au milieu desquels se dégage parfois un pédoncule; ces pointes supposent apparemment un modèle en métal et des pointes en cuivre ou en bronze apparaissent, en effet, à cette époque ainsi que des pièces d'ornement, certainement importées, en albâtre, ambre, jade, améthyste, callaïs, ivoire, et des œufs d'autruche. De cette 3e époque ibérique se rapproche en Sardaigne celle d'Anghelu-Ruju, en Italie celle de Remedello, dans la Mer Egée celle de Troie I; elle doit donc se placer vers 3000-2500; la 1re époque peut ainsi remonter au 5e millénaire. A la IIe époque apparaissent aussi, au Traslos-Montes, sur des tessons et des pierres, des caractères linéaires assez nombreux pour former de véritables inscriptions. Au moins une quinzaine de ces signes se retrouvent dans l'écriture appelée *asylien* par Piette (galet du Mas-d'Azil, pierres et os d'autres stations de la fin du Magdalénien) qui est contemporaine de la 1re époque portugaise et on peut aisément en dériver les signes de l'écriture dite *ibérique* dont les documents sont déjà nombreux au début de l'époque du bronze. Celle-ci est donc peut-être due à une évolution locale et non, comme on le croit généralement, à une imitation du grec archaique, et, depuis qu'on a reconnu dans l'histoire de l'écriture ce chaînon que l'Ibérie constitue entre l'*asylien* et le *libyen*, il devient possible de supposer que c'est à lui que se rattache l'écriture *egéenne* qui se développe en Crète au début du 3e millénaire. La coexistence de deux systèmes d'écriture, qui paraît étrange dans une île aussi restreinte, pourrait s'expliquer par l'importation de l'un avec des envahisseurs libyens.

Nous ne pouvons insister ici sur le chap. V qui donne des analogies existant à l'époque mégalithique entre la céramique des peuples du bassin méditerranéen un aperçu aussi nourri qu'on pouvait l'attendre de M. W., auteur d'un travail d'ensemble sur la *Spiral-Mäander Keramik* (*Mannusbibliothek*, I). Parmi les *autres analogies* passées en revue au chap. VI, relevons ce qui concerne : 1° les pointes de flèche (les types *à crans latéraux*, *à dentelures*, *à creux ou barbes en S*, seraient supérieurs en France et en Ibérie aux pièces analogues d'Egypte), 2° les anneaux-disques (après avoir servi d'arme de jet à la façon des *tchakras* de l'Inde, ils seraient devenus amulette et insigne religieux par une évolution semblable à celle de la hache), 3° le costume féminin : la taille de guêpe, la forte ceinture, le décolleté prononcé jusqu'au dessous des seins, les étoffes rayées des dames du temps de Minos ne rappellent pas seulement de loin certaines statues-menhirs de l'Aveyron comme l'a remarqué S. Reinach, (*Anthrop.* 1904, 655) mais surtout les 9 femmes dansantes peintes dans la grotte espagnole de Cogul, (*Anthrop.* 1910,) fresques qui, comme les statues menhirs remontent certainement à la fin du Magdalénien); 4° les colonnes plus minces à la base qu'au sommet qui, dans des tombes mégalithiques d'Espagne, paraissent avoir précédé les palais minoens; 5° enfin les *naus* ou *navetas* des Baléares qui seraient des représentations en pierre des barques solaires; des textes parlent de grandes barques votives en pierre à Corfou et en Eubée et ce serait ainsi que s'expliquerait le nom des temples en Grèce *naos* (*naus* est le bateau, *nef* désigne bien de même à la fois un navire et la partie centrale de l'église). Ceci amène au chap. VII consacré aux analogies d'ordre religieux. M. W. repousse avec raison toutes les théories sur la hache, symbole du triangle sexuel féminin, et les idoles plates violoniformes, symboles de l'homme, ainsi que leur conjugaison, théories qu'auraient inspirées à Siret sa *südtændische Phantasie*; il suppose que, si la hache paraît associée en effet à l'idée de fécondité, c'est qu'elle est l'instrument essentiel de la culture tant que, avant l'invention de la charrue, celle-ci reste l'apanage de la femme. M. W. admet la plupart des idées énoncées par Déchelette dans son *Culte du soleil aux temps préhistoriques*. Les idoles primitives affectent dès l'origine trois formes : plaquette rectangulaire surmontée d'une autre, plus petite, qui figure la tête; cylindre renflé aux deux extrémités; pha-

lange aux côtés rentrant et à l'extrémité inf. comme scindée en moignons de jambes. A côté du culte de la terre-mère et du soleil-père, se rencontrent ceux du serpent et du taureau, celui-ci surtout attesté par les bucrânes et les cornes de consécration; un caractère sacré aurait été aussi attribué aux empreintes de mains et de pieds.

On devine les conclusions auxquelles ces études amènent M. W. C'est de l'Ouest de l'Europe, du Finistère à Gibraltar, que la civilisation mégalithique a pris son essor vers l'Orient. Ce mouvement général n'implique pas que tous les traits communs qu'on rencontre à la fois dans les mégalithes d'Occident et dans les monuments contemporains de l'Orient soient d'origine occidentale : ainsi la construction en voûte, l'usage des grandes jarres funéraires, la métallurgie surtout paraissent s'être développés à l'Est du bassin méditerranéen; c'est des Balkans que viendrait la spirale; la Scandinavie a donné l'ambre comme l'Afrique l'ivoire.

En un mot, il ne faut pas se représenter la culture comme se diffusant nécessairement par invasion ou colonisation; dès l'origine, sa propagation est surtout due aux relations commerciales.

A.-J. Reinach.

L'Imprimeur-Gérant : Ulysse Rouchon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

PUBLICATIONS RELATIVES AU MAROC

I

BEL (Alfred). Les Benou Ghanya, derniers représentants de l'Empire almoravide et leur lutte contre l'Empire almohade. In-8..... 12 fr. »

CASTRIES (Comte Henry de). Agents et voyageurs français au Maroc (1530-1660). Gr. in-8, avec une carte..... 4 fr. »

— Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed el-Mansour (1596). Texte portugais et traduction française. Gr. in-8..... 5 fr. »

— Moulay Ismail et Jacques II. Une apologie de l'Islam, par un sultan du Maroc Avec le texte arabe. In-8, 3 portraits et et 2 planches..... 5 fr. »

CAUDEL (M.). Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord. 2 parties in-8. Chacune..... 6 fr. »

COUR (Aug.). L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leurs rivalités avec les Turcs de la Régence d'Alger (1509-1830). In-8..... 7 fr. 50

EL-NESAWI. Vie de Djelal eddin Mankobirti (VIIIe siècle de l'hégire). Texte arabe et traduction, par O. Houdas. 2 vol. in-8. Chacun..... 15 fr. »

ELOUFRANI (Mohammed Esseghir). *Nozhet - Elhadi*. Histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670). Texte arabe et traduction par Houdas. 2 vol. in-8. Chacun..... 15 fr. »

EUDEL (Paul). Dictionnaire des bijoux de l'Afrique du Nord (Maroc, Algérie, Tunisie). In-8, illustré de nombreuses figures..... 10 fr. »

EZZIANI (Aboulqâsem ben Ahmed). Le Maroc de 1631 à 1812. Texte arabe et traduction, par O. Houdas. In-8..... 15 fr. »

FOURNEL (Henri). Les Berbers, étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes, d'après les textes arabes imprimés. 2 vol. in-4..... 40 fr. »

FRISCH (Le commandant R.-J.). Le Maroc, géographie, organisation politique. In-18, carte..... 3 fr. 50

FUMEY (Eug.). *Kitâb el-istiqsa*, chronique de la dynastie alaouie du Maroc (1631-1894). Traduction française. 2 vol. in-8..... 24 fr. »

HISTOIRE DES DYNASTIES MUSULMANES, depuis la mort de Mahomet jusqu'à la fin du Khalifat abbaside de Baghdâd (632-1258). Al Fakhri, d'Ibn at-Tiqtâqa. Traduit de l'arabe et annoté par Émile Amar. In-8..... 12 fr. »

ISMAEL HAMET. Chroniques de la Mauritanie Sénégalaise. Nacer Eddine. Texte arabe, traduction et notice. In-8..... 15 fr. »

LE CHATELIER (A.). Les tribus du Sud-Ouest marocain. In-8..... 3 fr. »

— Politique musulmane. In-8, figures et planches..... 3 fr. 50

LÉON L'AFRICAIN. Description de l'Afrique. Nouvelle édition publiée et annotée par Ch. Schefer, de l'Institut. 3 vol. gr. in-8, cartes..... 75 fr. »

MICHAUX-BELLAIRE (E.). Quelques tribus de montagnes de la région du Habt (Maroc). In-8..... 15 fr. »

PERRON (le D^r). Femmes arabes, avant et depuis l'islamisme. In-8... 7 fr. 50

PHILEBERT (Le Général). La conquête pacifique de l'intérieur africain. Nègres, musulmans et chrétiens. In-8, cartes et illustrations..... 10 fr. »

SAUVAIRE (H.). Voyage en Espagne d'un ambassadeur marocain (1690-1691), traduit de l'arabe. In-18..... 5 fr. »

SCHNELL (Paul). L'Atlas marocain, d'après les documents originaux. Traduit par A. Bernard. In-8, grande carte de la chaîne de l'Atlas..... 10 fr. »

WEISGERBER (Dr F.). Trois mois de campagne au Maroc. Étude géographique de la région parcourue. In-8, fig. et cartes..... 5 fr. »

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE

LES

MÉDAILLES HISTORIQUES

DU RÈGNE DE

NAPOLÉON LE GRAND

EMPEREUR ET ROI

HISTOIRE MÉTALLIQUE DE NAPOLÉON Ier

**Préparée par la Classe d'histoire
et de littérature ancienne de l'Institut Impérial.**

Publiée sous les auspices de la *Numismatic Society of New-York*.

DESSINS DE CHAUDET ET DE LEMOT

Ouvrage de luxe dont 200 exemplaires seulement sont mis en vente.
Un volume in-folio de 500 pages, tirage à trois tons, encadrements spéciaux à chaque page, tirés en gris, les médailles tirées en bistre, le texte en noir, illustré de nombreux culs de lampe.

Prix : 100 francs.

L'ouvrage ne peut être expédié qu'en caissette (poids 7 kilogrammes).

Le Puy-en-Vélay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.